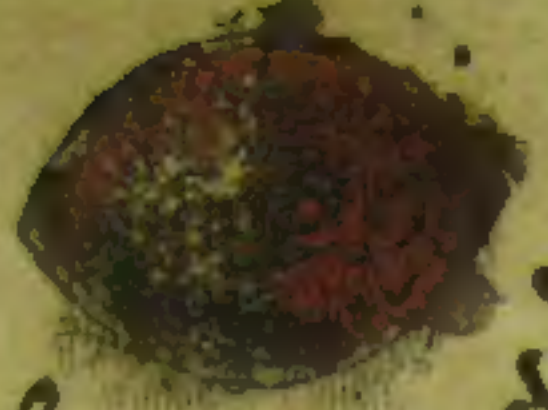




٦



تأليف الحكماء مولانا محمد
التحرير بقرا باغي

رسالة القضاء والقدر طبقات الحكماء
لابن الحكماء بابن حواء ابنا للفضل وابنا
عليه ما يشاء

رسالة في تحقيق الكلمة الالهية وتفسير اقسام
تأليف الفلاسفة لمولانا
خواجہ زادہ جواد احمد
بما افادہ

قد تم تصحيح نسخة المخطوط في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٧

بالتصحيح

٧٨٧

اور برقی

Sulev	nesi
Hasan Husni P.	
787	
Eski	

بسم الله الرحمن الرحيم
 اللهم منك الاستعانة في ذلك جميع الخلق . وبك الانتهاء وصول كنفه الدنيا
 وتبنا هيتا لنا من امرنا رسدا . ووفقنا لربنا في العلم بالسداد مددا . **وقول**
 العبد الحقير محمد القزويني في هذا الفصل من كتابه في شرح الحاشية في تراكم الهم
 وترام الاستغفار . والامام الامير . ونزول الشبهة واصفوار الوجبة
 بضعف البينة . ونزول القوة . **شعر** اري طول الزمان على غما . فهل ايني
 من حيوني مسرع . فاصبحت كالجماء في الماء سبر صراغا . ولا يقضي
 عليها شيئا ما . وقد كتبت اوان النظر العاصري تافه الحكماء . الذي الف
 اهمل العلماء الشبه كواجبه زاده . جراه الله بما افاده مع اليراد على
 ما حوز . **وتنص** شئ ما قرره . في الحجاب عن دليل الحكماء . متصفا بالجاب
 بفرع رجا . ان يقع عليه نظر السيد السمريني من كواضيف اليه
 كل فضيلة مشهورة فهو باحري . هو الذي منج اولي الكرم من نواير اشواق
 خرقا . **وتلوب** وبك الهم من تراثر اشفاقه كرت . **وقول** وان كان الاخير
 زمانا لات بالمستطوع الاوائل . **وتعد** كاد ينطق بفضله النكم . **وتسبح**
 ميت كرم القم مظهر المعارف الاحدية جامع الكالات الاحدية لازل
 بالفضل وابنا للكمال بتاييد الملك المتعال **شعر** حجب من سرى في ليل طر
 اغتنت غيرة الغراء من الشرح . **وقول** وان ضللت بيل من ذوابيه .
 ابري لشخص الهدى من النج . **شعر** بين ادركت في قول فتورا .
 ود هتاني بيان للعالم . **وقول** ولاتسب نفسي ان رشي .
 على مقدار تشيط الزمان . **وقول** فان روج هذا الرقيب نافع طبعه القويم .
 ولا حظني لخطي العمم . **وقول** انك نعم البصاة . بل هو احسن الصنعة . **وقول**
 لا يحفل رجائي منك . **وقول** لا امل منك . **وقول** على انشاء قد زو بالاجابة
 جدير **قال** ذلك الفصل في الفصل الاول من كتابه المذكور قال الحكماء انه

موجب باللات لا فاعل لا اختيار . **وقول** ما احتجوا به عليه هو ان المبدأ
 الاول لو كان فاعلا بالاختيار . **وقول** لا يجاب فتعلق قدرته به باحد مقدور
 دون الآخر . **وقول** انما هو الى مرجع متصل . **وقول** الى تأثيره في ذلك المرجع بالشيء
 اليه . **وقول** الى صفة على السوية فيقتصر الى مرجع آخر . **وقول** بل هو في النفس في المحرك
 وان لم يقتصر لزم استغناء المكان من المؤثر . **وقول** انه قد انشأ الصانع
 اذ هو كحز ان يخرج وجود المكان من غير مرجع . **وقول** كحز كون المرجع هو تعلق الارادة
 لا يبعد لان هذا التعلق فعل لاراد المرجع فثابته فيه اما بالارادة او بالاجابة
قال كان الاول يلزم النفس . **وقول** ان كان كذلك يلزم كونه موجبا فلما انشأ ان اثره
 في تعلق الارادة بالارادة . **وقول** لا يلزم النفس . **وقول** انما يلزم لو احتاج تعلق الارادة
 الى ارادة اخرى . **وقول** فان العلم بالاختيار ان او حجة ثابته بالارادة فالمفصول
 مقصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه . **وقول** اما ان تصاف بتعلق الارادة
 فهو ان كان اثر ذلك العقل كذا لانه ان كان كذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى
 ارادة اخرى بل كل الارادة ارادة للمراد مقصدا او ارادة لتعلقها بتبعية
 المراد . **وقول** انما ان الموجب اذا اوجده شيئا ما لا كتاب لا يحتاج في الانشأ ما لا كتاب
 الى الحجاب آخر كذا كذا الحجاب اذا اوجده شيئا ما لا كتاب لا يحتاج في الانشأ ما لا كتاب
 الى ارادة اخرى . **وقول** هذه عبارة طريفة . **وقول** على قوة **وقول** لا شك ان تعلق الارادة
 لاحد المقدورين اثره على الحجاب . **وقول** كما ذكره في المجيب فثابته في هذا الاثر كذا
 هو عبارة عن تعلق الارادة . **وقول** اما لا كتاب فملزم كون المؤثر فيه موجبا لا محاربا
 او بتعلق ارادة غير العقل المذكور سابقا . **وقول** بل هو في النفس في الامر
 التي سوفت عليها وجود ذلك المقدور . **وقول** هو بوطا فطحا كما سيجي تفصيله في قوله
 تحتار ان ثابته بغيره بالارادة . **وقول** لا يلزم النفس الى غير موجبه على تقدير تسليم ان اثر
 العقل في تعلق الارادة بالارادة موجودا كان ذلك التعلق او اعتبارا
 بحسب نفس الامر . **وقول** ذلك الارادة ارادة للمراد مقصدا او ارادة لتعلقها بتبعية

المراحم تليق من الحق شيئا لان تعلق الارادة بالتعلق المذكور مرجح للتعلق
الذي هو متعلق فلا بد ان يكون التعلق غير المتعلق بالذات ضرورة تباين
المتعلق والمتعلق اليه بالذات فكيف يكون نفس على ان التعلق يجوز كونه مرجحا
لنفسه يؤول الى جواز حدوثه من غير مرجح كما يلوح عند النظر الصادق فان قيل
اذا اردنا شيئا بعلم الضرورة انما لا نريد الا ان لا يكون له ارادة البتة
كذلك فلا يلزم التسليم فلما لا شك ان السبب في عدم احتياجنا الى ارادتنا الى
ارادة اخرى ان ارادتنا وتعلق ارادتنا ليسا بشئ واحد ولا يكسبا وان
كان المراد الذي هو متعلق الارادة مكسبا بل ارادتنا لمحض خلق الله تعالى
وتأثيره فلا قدرة وارادة متساوية ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتياج
حصولها فيها الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناها والارادة عند الساعة
منه محصية لاحاطة في المعذور بالوقوع فلا يتعلق بما ليس مقدور واما تعلق ارادة
بشيء على قدر كونه حادثا فلا بد ان يكون من فعله تعالى بما ارادة فيلزم التسليم
بالجواب الجدير الى ان ارادته بعد وتعلقها قد علمنا وان كان المراد حادثا
على ما سبق تفصيله **قال** صاحب المواقف في المصداق من الآيات
ان كل سلم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته تلك
الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء اراد ان لا يرد **وقال** سيد المتقين
ان ارادة العبد محدثة فانفردت الى ارادة خلقها الله بلاء ارادة واحيائه
ومع اللبس في الارادة التي تعرض صدورها عنه واردة الله تعالى فلا يفر
الى ارادة اخرى **اقول** **قال** لا يميل اذا كان ارادة العبد لفعله محض على الله
وارادته من دون ارادة العبد لم يلزم ان يكون العبد محجورا في ارادته غير ممكن من
الترك وكذا في افعال الاحيائية كونه متفرعة على ليس اختياريا وبوجهه من جهة
فلما وان سلمنا كونه محجورا في ارادته لكن لا يلزم كونه محجورا في افعاله الاحيائية
فان ارادة العبد افعاله لا يوجب المراد عند الساعة وجماعه من المعزلة بل يتوقف

على مباشرة الاسباب بعد الارادة وان كانت الارادة القدرية محجورا
التقارر والمباطل هو كون العبد محجورا في افعاله الاحيائية دون نفس الارادة
واللازم من كون ارادة العبد لمحض خلق الله واردة من دون ارادة نفسه
هو ان لا الاول وانت حيرتان للبحث به بما لا يولد هذا في مباديها فالحام كثر
من العلماء وزلت في مباديها اقسام او ما قوم من الفضلاء منهم من قال ارادة
الارادة عينها ومنهم من اخار جواز التسليم في ترتيب تعلقات الارادة بناء
على ان التعلق امر اعتباري ومنهم من قال يجوز حدوث تعلق الارادة في وقت
معيان بسبب محض كون التعلق امر اعتباريا مادام صرف الرضا والعدم
يتعلق عرق البقرة بل شك من عينيك العبرات على حسب نزول القدرات وسج
غاية ما يمكن في التوجيه ان شاء الله العزيم ثم في شيء آخر في قول ذلك المفضل
قال كما ان الموجب اذا اوجبه شيئا ما احاط بالاحتياج في الاضاف لا يحاط
الى احاطة اخرى كذا كذا المحار الى وهو اي الشيء الا ان عدم احتياج الموجب
ما احاط الى احاطة اخرى لكون الاحاط عبارة عن الاضافة للشيء الى الذات
ولا محالة انتهى الى ان يكون متضمنا له انه فليس الاحاط الى احد الطرفين ليست
مساوية لنبته الى الطرف الآخر بخلاف الاحيائية فان تعلقه كلا طرفي الممكن
ممكن مساو واللام يمتحن الاحيائية بالمتع الذي انبته المستكمل اعني هو الفعل
الترك فقولنا لا واجب الموجب هذا اول اذ لا بد ان تدفع ما يحاط بان ذاته له انه
ينبغي هذا دون ذلك ولا يجوز مثل ذلك في الاحيائية فقياس الاحيائية على الاحيائية
غير سديد وان قال به كثر من العلماء **ثم قال** ذلك المفضل بعد تبين الكلام السابق
ان الشك عليك ما ذكرناه فلما ان تخلص عن اصحاب الحكماء بالشرايم التي في
التعلقات وتقول بان تعلق الارادة محتاج الى مرجح آخر وهو تعلق امر لا ارادة
متعلق بذلك التعلق ويطلب جوا الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا التسليم لانه
شئ في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج **اقول** اذا كانت الامور الاعتبارية

التي المشاهدة اسبابا في نفس الامر لم يحصل شيء كوقوع احد الضدين فلا بد من حصول
لكل الامور المتشعبة الغير المشاهدة قبل حصول السبب الموقوف سواء كان ذلك
الابور موجودا في الخارج او في نفس الامر يحتاج وقوع ذلك الشيء الى ملك
العلاقات المرتبة الغير المشاهدة ولست من الاعتبار التي ينقطع الشئ فيها
باعتدال الاعتبار لكونها اسبابا محتملا لها ومعتبرة في جانب العمل وهو المطلوب
دون العلويات كما في الامكان ونظيره من المفاهيم الشكر الانواع
بحر كما في ان التطبيق لوجود الترتيب الطبيعي منها لكون كل سبب على حصول
الاحتمال في التطبيق من مبدئي السبب في الامور المتشعبة يستلزم ان
التطبيق في جميع الاتحاد الباقي لحرى فيها برهان التضايف لوجود النصف
من الاسباب والمباني لان الترتيب الطبيعي من الشئ عبارة عن كون احدها
سابقا والاخر سبوقا والسابقة والسبوقية متضادان حيث انهما يجب تكافؤهما
في الوجود ونشأ وبما في العدد فكون الشئ سببا قطعا كما في الموجودات
الكارية ولا ذلك قال سيد المحقق بعد استقصاء هذا المعام فان قيل الارادة
واحدة لكن يتعدد تعلقها بالارادات فلما في لزوم الشئ في العلاقة انتهى حكم
المرتبة سلطان الشئ في هذه العلاقات ولم يتبين بان هذا الشئ لوقوعه في الامر
الاعتبار ليس محال وانما حصل ان الشئ من الاسباب والمباني الحقيقية سواء كانت
موجودات في الخارج او في نفس الامر فاما قطعا لبيان برهان التطبيق والنصف
فيها وغاية ما يمكن ان يقال في الوجوه سواء ان الاسباب توجب تعلق الارادة القديمة
لوجود احداث في المستقبل بدون استعداد المادة السابقة حتى يلزم قدم المادة
كما هو رأي الحكماء فالارادة والتعلق كلاما قد يبان والماد حادث اذا اثر
المختار لا يكون الا على وفق الارادة فادام لم يكن اجاده في الازل مراد الموجد فيه و
استحي ان خلف المعلول عن علته الثابتة انما يكون محالا اذا كان المؤثر موجبا مالا
واما اذا كان مختارا محورا خلفه عنها فيكون مرجح الفعل الحادث في وقت حدوثه

موتعلق الارادة في الازل وجوب الفعل بالارادة لا سببا بالاختيار بل حقيقة
لكن نتجه عليه ان يقال استناد ارادته القديم بل تعلقها اليه الى ذاته بطريق الحكمة
دون القدرة القديمة والارادة فاذا وجب الفعل الحادث بالاختيار رباله
نظري اليه سببه الاحتياج كما اشار اليه السيد في كثير من المواضع والبرهان
على تقدير وجوب الفعل من القادر المختار ان هذا الوجوب وجوب شرط تعلق الفعل
والارادة لا وجوب ذاتي كما في الوجوب بالذات ولا يمنع عطف العمل قدرته
بالفعل بدلا من الترك وبالعكس اما الوجوب بالذات فانه سبب مآثره في احداث
ومنع في الآخر عطفه وبما جله ان تعلق الارادة باحد طرفي المقدور يخرج في التو
كوده وحكمته ولا يخرج ذلك في كونه موقفا على الاختيار وكونه تحت منع
الفعل والترك نظر الى ذاته وذات الممكن المقدور وتعين احدهما في الممكن لكون
الى حكمته وجوده موقفا لا ينافي الاختيار بل يستلزمه كما قبله الطبع السليم والذين
المستقيم **قال** ذلك العامل وقد خرج على كانه له بان العامل بالقصد والارادة
لا بد له من مراعاة على الفعل من جهة الترك عنده وذلك انما يثبت
لابد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى العامل من لا حصوله والآن لم يكن ماعنا على
الفعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى العامل سواء كان ماعنا
على الفعل في يلزم استحالة التفرقة محال و**الجواب** انه لا يتم ان العامل بالقصد
والارادة لا بد له من مراعاة على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلام
انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكون الاول
بالنسبة الى الغير في كونه ماعنا على الفعل والاشاعة توافق الحكماء في ان النسبة
على الفعل لا بد وان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويعرف
الضرورة ويتصورون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمفصل هو ان يكون
في ان العامل بالاختيار لا بد له من مراعاة على الفعل لكنهم يمتنعون لزوم كونه
اولى بالنسبة الى العامل ويكتفون في الجواب بهذا المنع **اقول** ان الاشاعة

وان قالوا انهم في افعالهم عن العلم الغائبة والاداء من كمالهم قالوا بان افعالهم
مستندة على حكم ومصالح لا تحصى وسنذكر ما غايت وبيانها في الاشارات
والايات المشهورة بنبوت الرض في افعالهم واحكامهم وقد بحثنا في
استمال فعله على حكم ومصالح انه لا علم ترشيع للغير على ذلك الفعل
فكل ذلك الفعل حتى لو فرض عدم علمه بذلك لا ينعقد له اصلا لما فعله
لانح يكون عبثا وموتى حتى لا يقطعوا في العلم الغائبة والرض اذا
تحتكم ليس الا اذا المعنى فني الا من عن افعالهم وثبات احكامهم والمصالح
فيها ليس بمتيقن ثم لما قل ان يقول ان اردتم باستكمال الرض حصول منفعة
كمال له بعد سبب الفعل فلام استحالة جواز ان يكون كمالا لذات يحصل
سبب كل فعل كمال متجدد له استحسان المخرج لا جله وان اردتم غيره فليبين
سكلم عليه فان قلت الاستكمال في الرض المتجددة يستلزم الكمال في الكمال
المفنى وهو متعسف بحسب تنزيه الله عنه قلت ان الكمال الفعلي المبدل منه
في الكمال اللاحق ليس شقي **قال** صاحب المواقف في المقصد السادس من
الصفا السنية لم لا يجوز له صفات كماله متناهية لا يمكن بقاؤها
ولا اجتماعها فلا ينشغل عن الكمال له الا الى كمال آخر تعاقبه ولا يلزم الكمال
عن الكمال المتكرر من الامور المتلاحقة **قوله** في جواب انه لا يتم
ان التماثل بالقدرة لا بد له من امر ما عرفت على الفعل سوى التقدير والارادة
لا يناسب كون افعالهم مستندة على حكم ومصالح لا تحصى فانه صريح في كونها
مستندة على امر سوى التقدير والارادة فان اجاب انهم ودوا القضاة
والكفارات وتحرر المنكرات مثلا شتم لا خلا العالم عن العناد **قال** صاحب
المقاصد ونحن انما نلبيس افعالهم بوسيلة شرعية الاحكام باحكامهم والمصالح
ظاهر كما يجب انهم ودوا الكفارات وتحرر المنكرات وما شبه ذلك في النصوص
شاهدة بذلك واما تعميم ذلك بان لا يكون فعل من افعالهم من خضعت لشرط

فعله في هذا المعنى عليه في اجواب المنع كما انما في الموضع حيث قالوا
لم لا يكون الاولوية والتمتع بالنسبة الى العباد في كونها ماعنا على الفعل ما علمت
كيف ينبغي لتبديل افعالهم بتمتع العباد فلما تعلم ان طلبة العلم في النار في النار
من فعل الله به لا ينعقد فيه لهم ولا غيرهم قلت ان يقال ان رتب الكلود
على الكفر ما في ترك الكفر واختار الثبات على الايمان وايضا المؤمنون
مستوفون بكلود اعدائهم في النار حصول شقي مدورهم وقد اطننا الكلام
في هذا المقام لكونه من افعالهم لا اقدام الاقدام ونحن احق ان ينبع **قال** في
في الفصل الثاني من كتابه المذكور للحكام في اشياء قدم العالم وجوه الاول
وهو عدم العلم العظمي وهو نعم الوثنى ان جميع الابدان في ايجاد العالم ان كان
حاصلا في الازل كان الابدان حاصلا في الازل فوجود العالم حاصل في كل ذلك
اذ لو لم يحصل في الازل لكان حصوله بعده اما ان توقف على شرط حادث
فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل وهو خلاف الموقوف او لا يتوقف
فيذم الرحمان من غير مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الابدان حاصلا في الازل
كان بعضه حادثا قطعا وشقي الكلام اليه ملزم للنسب **واحب** انه يجوز ان يكون
المخصص لتعلق ارادته به موقفة المحال هو علم الازلي بايقاع العالم في الوقت
الذي اوقع فيه وبما علم الله به بحسب وقوعه وتتمتع خلافة فلا جرم تعلق ارادته
في الوقت الذي اوقع فيه ثم قال في تزييف جواب فان قلت لو كان العلم
صالحا للتخصيص لم يثبت الارادة لان اشياءها انما هو تخصص في افعالهم
العلم مختصا استغنى عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم وجوبه و
امتثال خلافة يلزم الاحاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم **قلت**
ليس بذكرناه من كون العلم مختصا به جيبا ليرد ما ذكرتم من المقصود ابداع
احتمال لرفع دليل الخصم على قدم العالم لا اشياء الارادة وسنذكر الاحاب
قلا بد له في انعام دليل من نفي هذا الاحتمال ولا ينعقد كونه محال لغا المذهب السائل

اد لا يلزم ان يكون له رعاية فمعية انتهى **اقول** لا يخفى ان من المنع ما هو ليس
 بمضيق في غرض المستدل بل هو يرد مدعا على ان يقر في موضوعه فاللازم على المستدل
 ستر الافتقالات التي تضافي مطلوبه واما الذي لا ينافيه فلا وذلك كما اذا افاد
 المستدل بجسم حادث لانه لا يكون عن الحركة والسكون وما لا يكون عنهما حادث
 فادامع السائل عدم كلو جسم عنها بناء على انه في كل حادثه كلو عنها كقولك
 المنع غير مضيق في غرض المستدل بل هو يرد مدعا على ان يقر في موضوعه على تقدير
 افادة تعلق العلم الازلي بالفعل وجوبه وامتناع خلافه يلزم الاكابر سلب
 الاختيار عن الفاعل وذلك لاننا في قدم العالم الذي هو امر المستدل بل هو يرد
 فيكون من فصل المنع الغير المضيق قطعاً نعم لا يلزم على السائل رعاية فمعية
 حصل في منع بعض خدمات دليل الحكم الزامه وانفامه بالمنع الذي يحالفه في
 السائل والناهي وما في فيه ليس كذلك بل لو تارة كما استغناه فابن احدنا من الامر
 ثم نرى شئ اخر وهو ان قوله ما علم الله بحب وقوعه ويمتنع عدمه يستلزم امتناع
 اجمل عليه بل ذلك الوجوب يجوز ان يكون سبب تعلق قدرة الفاعل المختار
 لوقوعه فابن هذا الوجوب من الاكابر الذاتي وسلب الاختيار المتأني للقدرة
 بمنع من الفعل والترك ومدعى الحكم ليس الا الاكابر الذاتي وذلك كاحاده
 بوقوع الفعل في المستقبل ولو بالقدرة والارادة فهذا واجب وقوعه في المستقبل
 لا امتناع الكذب على الله وهذا الوجوب لا يستلزم الاكابر الذاتي بل ينافيه
 وهذا اظهر حال قوله وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه لما كان هذا الوجوب
 لا يستلزم الاكابر الذاتي الذي هو مدعى الحكم **واقول** الوجه ان يقال في
 اجواب عن استدلالهم هذا انما يختار الشئ الاول من التزديد ويقول ان يؤثر العالم
 مسجع في الازل بجميع شرايط التأثير في العالم ولا يلزم قدم العالم فان تعلق
 المعلول عن علته الساتمة انما يكون كالا اذا كان المؤثر موجبا للذات واما اذا
 كان محملا يجوز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذا اثر العالم

المختار انما يكون على فرض **الارادة** وادام لم يكن موجوده في الازل انما اذا لم يوجد
 فيصدر احداث في المستقبل عن القدم المسجع بجميع شرايط التأثير في الازل
 فان ادعيت العلم بمسحاة ما ذكرناه فليكن افادة الدليل عليه وما ذكرنا من
 استحالة تعلق الازل عن المؤثر المختار مع استجتماع شرايط التأثير في الازل
 اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات وان ادعيت العلم بما لا ضرورة
 فهو مدعى الضرورة مما خالف فيه كثر من العقلاء غير مسموعه لا يقال
 في توقف وجود ذلك الحادث على حضور الوقت المستقبل فلا يكون مؤثرا
 العالم استجتماع شرايط التأثير في الازل وهو خلاف المفروض لانا نقول
 تعلق الارادة بمقتضى لوقوع احداث في المستقبل لا على ان الوقت المستقبل
 من حله ما توقف عليه وجود احداث وذلك كما اذا تعلق الارادة بوجوده
 في الحال لا يكون الوقت الحال من حله ما توقف عليه احداث فذلك الحال في
 تعلق الارادة الازلي على وجوده فيما لا يزال ولو سلم ان الوقت من حله ما توقف
 عليه الحادث فاختار الشئ الثاني من التزديد بانه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجود الحادث
 حاصل في الازل ومنع كون الزمان حادثا ما حصل يلزم من تعلق الحكم اليه الشئ
 الحال الذي ادعاه فان احداث من اقسام الموجود والزمان ليس بوجوده
 عندنا بل هو امر ومسمى يتدرج به التجددات **وقال** ذلك الفاضل وما بينهما من
 وجوه اجواب عن اصل استدلالهم على قدم العالم ما ذكره المحقق في تفسيره الذي هو
 وهو ان يقال مختار ان جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل في الازل
 من غير ان يتوقف ايجادا على امر حادث فلو لم يكن العالم ازل لباري
 الرجحان ظاهر في تمامه لا وقت مختصا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقت
 خرج على الزمان وشك وسبب محض لا وجود له الا مع اول وجود العالم لا بمقدار
 حركة الفلك الاعظم ولا ما يترس اجزاء الوهمية الا مجرد التوهم كما كان الخارج العالم
 فكما ان لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم توجد العالم

قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال في التماثل على ان لا يطلب وجه الترخ
 فباب الاوقات التي قبل الحدث او لا زمان هناك لاني اذا فاسد
 بعده فاحتمل الحدث هذا الوقت دون ما عدا من الاوقات التي بعده
 ترشح لما مرح لا يقول حدث الزمان انما هو مع حدث العالم لانه مقدار حركته
 الفلك الاعظم طوجه لطلب وجه الترخ لا يحصل حدث العالم حركته دون
 او لا يتصور لعدم احاطة على حدث العالم حتى يقال لم يحدث العالم في آخر الاول
 دون الثاني والثالث انتهى **اقول** منع المقدرة القائمة بان كان جميع الالاف
 من الباركي في ايجاد العالم حاصل في الازل ولم يكن العالم ازل في الزمان
 من غير مرجح شأنا على ان الوقت ليس موجود في الخارج قبل حدوث العالم بل هو امر
 وسمي بالادرج له لان الازل في قولنا جميع الالاف من الباركي في تأثيره في ايجاد العالم
 حاصل في الازل قد وقع طرفا متعارفا لجميع الالاف من الباركي في تأثيره في ايجاد العالم
 لوجود العالم الذي هو حادث عند الحجب للازل الذي هو جواز الزمان حصوله
 مع الالاف من في ايجاد الباركي للعالم است تلك الخصوصة في وجود العالم مع كونه
 امرا وقيما وليس ذلك التماثل الاجزاء الوهمية في نفس الامر كيف لا والاشاعة
 مع اعراضهم بان الزمان امر وسمي قالوا انه متحد معلوم مقدرة متحدة بهما اذ
 لا بهما والتقدير ليس بالماثلين والماثلين متغير في نفسه كيف يكون سببا لغيره
 شئ آخر فتوكل لان الزمان مقدار حركته الفلك الاعظم في اجواب من طرف الاشياء
 من قبل الصلح من غير تراخي الحس لان كون الزمان مقدارا لحركة الفلك الاعظم
 من قبل الفلك الاعظم طامع من تحقيق شئنا ولا كان الوجه الكاس وجوه
 استدل الالحكام على قدم العالم بوجود الزمان وكان البسط وكان مدار اجواب
 على منع كون الزمان موجودا خارجيا بل امر وقيما اعتباريا فلا يستلزم انهم محلا
 موجودا في الخارج وهو كونه اعراضا عن ذكره وتفصيله وبادرنا الى النقص
 لاستدلالهم الثالث على قدم العالم **قال** ذلك القائل الوجه الثاني وجوه

الاستدلال

استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والازل انما هو
 من الامتناع الذي اتي الى الامكان وهو محال وكذا قدرة الباركي وجه تأثيره
 في العالم ازل وفي الازل انما هو المذكور وهو اي ما ذكرنا من ازلية هذه
 العالم وازلية هذه تأثير الباركي في نفسه بطلان ولان العالمين لوجود الحدث
 ثم لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مدة لا يتنا
 وذلك لا يلحق بالحوادث والمطلوب واجب **قال** لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا يتنا
 فان المبدء عندنا فاعمل محار لا غاية لفعله ولا طرفة لصفته فحوز ان يفعل كيف
 في اي وقت يشاء **اقول** لو سلم انه يفعل لغرض كما ذهب اليه المعتزلة ورواه
 طاهر الابيات والاحاديث كما سبق تفصيله فلم لا يجوز ان يكون الغرض من عدم
 ايجاد العالم في الازل استيناره وتفرده بالقدم ليطهر توحده بالبقاء او لا
 ابد من غير شرك ومن لم يحوز ان يكون فعله معللا بالغرض من الاشاعة فله
 ان يقول هذا المذكور من الاستينار والتفرد من جملة مصالح فعله فيكون تركه
 مدة مثل هذه المصالح محض حكمه وايضا لزوم ترك الجود مدة طامع حطائي لا محذوي
 تنافيا في فية من البرانيات على صرح به في شرح المواقف **قال** ذلك القائل
 منقذ يا كواب آخر عن هذا الدليل الثالث على قدم العالم ولو سلم اي امتناع
 ترك الجود مدة لا يتناهي فاللازم ما ذكر ازلية الامكان وهو غير ممكن الدلية
 وغير مستلزم له وذلك لان اوقاتنا امكانه ازل اي ثابت ازلا كان الازل
 ظرفا لا مكان فيكون ذلك الشئ متصفا بالامكان انصافا مستمرا غير متبقي
 بعدم الانقضاء وهو ثابت للعالم ولتأثير الباركي في نفسه ايضا واداننا
 ازلية ممكنة كان الازل طرفا لوجوده على ان معه وجوده المستمر الذي لا يكون متبقي
 بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لانه ان يكون وجود الشئ في
 الجاهل ممكنا امكانا مستمرا لا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل مستغنا
 ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل المشتد دون المكث لان المتعالي

7

لا مكان الذي بالذات قائما ذموا اليه اخذ من ظاهر عبارة القديس بانهم
عدوا الامكان الاستعدادي من الكيفية وعدم كيفا لا يستلزم وجوده في الكمال
فان القديس لا يفرق من الموجود في نفس الامر وفي الخارج بل الطال الاستعداد
امر اعتباري يحصل بحسبه قرب من الفيضان من العلة تفاوت مراتب ذلك حسب
من حصول وح يكون الاستعداد بنسبة من الحادث والفيضان ولا يتصور كون
البسطة بدون كمال المنبسطين وانما يتصور طال انبثات الاستعداد مني على نفي
القادر المختار والقول بالانجاب بناء على ان المبدأ عالم الفيض بالبسطة التي
جميع الكميات فلا يحصل اجاده بعض دون بعض الا اختلاف استعداد
الغوايل واكتفى ان المبدأ فاعل مختار يختار ما يشاء ويتنقل ما يريد في الاغراض
بالفاعل المختار وفي استناد الاشياء المكنة اليه ابتداء استغناء عن تلك
الفلسفة التي كذبها العقل الصريح وبإيابة الذهن الصحيح مع انهم معترفون بان
من الاحكام المنطقية بالامور المكنة لا يستعمل العقل فيه ولذلك اختلفوا في حجة
الجسم فذهب جمهورهم الى تركيبة من الهولي والصورة وذهب ردهم افلاطون
الي ان الاجسام التي هي اركان العالم كالماء والنار مثلا اشياء بسيطة متقلة
كما هو عند ارسطو وسائر الاجسام النقية مركبة من العناصر الاربعة وذهب في غير ذلك
الي ان الاركان مركبة من الاجزاء بالفعل هي اجسام متعارفة غير قابلة للانقسام في
لا يتيسر لاحد الاطلاع على حقيقة احوال بلا شبهة في الجسم المشابه فكيف يطلع على
كيفية احوال في شأن الله وصفاته وغايب مصنوعة قائم وان كان بعض
منها كوجوده بغيره ووحدة بطلع عليه لعقل استدل بالافانته الدليل العقلي عليه
لكي كثير منها لا يتبدى العقل بالاستقلال اليه بدون الدلائل المؤثرة بالايات
الظاهرة والمجرات الباهرة قال السيد الشريف قدس سره في حاشي شرح المجلد
كوه الجسم الذي يتوارد عليه المقادير والاشكال متصلا في ذاته ليس له مفصل في
اجزاء بالفعل يتوقف على شئ من احد سمات في اجزاء الذي لا يخفى ليثبت ان

بالجسم جسما متصلا في ذاته وهو الجسم المفرد وتامها ان الجسم الذي يتوارد
عليه المقادير ليس من الاجسام المفردة والعموم وان امكنهم اثبات الاول على ان
لهم الى ان كمال احوال ما ذهب اليه وذهب اقليدس في الاجسام البسيطة الطال ان
فلا تظهر احوال في دليل قدم العالم وثبت بالتواتر من الانبياء الذين هم صفوة البرايا
ان العالم حادث بحيث لا يتقبل التأويل وان حشر الاجساد الذي بنا في قدم العالم
حق ثابت بالنصوص التي لا يتقبل التأويل قائما بحزم بان المراد من قوله قال من
يجي العظام وهي رميم على بحسبها الذي اشياء اول مرة هو هذا المعنى الظاهر لا
آخر متعلق الانبياء اولى واحرى من تعليل الفلسفة الذين هم يعترفون برحمان
الانبياء عليهم ويتبركون بالانتساب اليهم على نقل عن ردهم ثم تعليل الانبياء
ليس بتعليل على كماله بل اتباع الدليل قال القاضي البيضاوي اتباع الغير في الدين
اذا علم بدليل انه محي كالانبياء والمجتهدين في الاحكام فهو في كماله ليس بتعليل
بل اتباع لما نزل الله به وقال اسعد العلماء التفاضل في ان الاتباع مع استواء
حال التسوية في العقل والاعتناء وعدمها باطل مستلزم انما يقع ذلك لو علم
واحدة اوه وهذا ليس بتعليل بل اتباع الدليل كما احتفاء بالفتنة الى من علم صفة
وحين ثبت حدوث العالم بهذا الدليل النقطي لزم بطلان دليل الفلسفة في اتباع
المعارض من القطعيتين وبالحكمة ان الادلة العقلية التي تستدل الي الوحي المفيد
حق النقيض والتاسد الالهي المستلزم كمال العرفان المنزه عن شوائب الوهم
اقرب من الادلة العقلية التي يعارضها الوهم فلا يصنعون كذا قال ذلك العقل
الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم انما قال سئل ابدية العالم فزع
قدمه وقفاؤه فزع حدوثه فمن قال انه قديم قال انه ابدى لا يجوز عدمه وكذلك
اشتهر فيما بينهم ان ما ثبت قدمه منقطع عدمه لم يخالف فيه من العقلاء الا الكرامية
ومن قال بحدوثه فقد قال كوازه عدمه وقفاؤه يكون ما يثبت من حيث هي قابلة
لعدم والعدم قبل الوجود كعدم بعدة فاجاز على احد ما جاز على الآخر فالدليل

العالم على حدوث العالم وليس على قوته فناءه **وقد** قيل على حدوثه **و** بطلان
 قدمه فلا حاجة الى افراد فصل فاصل بينهما تنزيل الكلام وكثرة الاوراق في تبين
 المرام فلما ليس النزاع من اهل الملل والفلاسفة في ابدية العالم مثل نزاعهما في
 ازليةه **فان** قولهما في ابديةه متناقضان فان الفلاسفة قالوا لا يزوم ابدية
 والميتين بعدم لزومها لا يزوم عدمها بل من غير ابديةه وقبالة وتوقف
 في وقوع الفناء واول الايات الدالة عليه **واما** القولان في ازليةه فاحتمل
 التقضيان اذا الفلاسفة فاثبتون لزوم ازلية العالم والميتون ما متنازعان
 لزوم ازليةه فلا يكفي الدليل القاطع على حدوثه عن الدليل القاطع على قوته **وحاصل**
 الاستدلال على ابديةه واجواب عنه ما نقله من الفاصل عن القوم فلا حاجة
 الى نقله ثم تزييفه **قال** **وكذلك** العقل الرابع في ابطال قول الواحد المتخفي
 لا يصح عنه الا الواحد قالوا العاقل اذا كان واحدا في حد ذاته ولم يكن له صفة
 حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله مآله ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه
 لا يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد وزجده ما احتجوا به عليه هو ان العلة الموجبة
 للمعلول يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلته بالذات **وجب** ان يكون لها
 خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره **اولا** لو لم يكن اقتضاؤه لهذا المعلول
 اولي من اقتضاها لاعداءه فلا يتصور صدوره عنها فاذا كانت العلة الموجبة ذاتا
 بسيطة لاكثر فها توجه من الوجود فاذا فرض لها معلول كانت للعلة خرافتها
 خصوصية مع ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر **والا** لزم ان يكون
 خصوصيتها محبة ذاتها ايضا مع الكثرة ايضا فلا يكون لها مع شيء من المعلوم خصوصية
 ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشيء منها هدف **وجوابه** اننا لا نسلم انه يجب ان يكون
 للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره **بل** لا لزم ان يكون لها خصوصية
 مع كل ما هو معلول لها لا يكون تلك الخصوصية لا لا يكون معلولا لها ولا لا يكون اقتضاها
 لمعلولها اولي من اقتضاها لاعداءه **واما** انه يجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها

المعنى لا يكون تلك الخصوصية لغرض ذلك المعلول اصلا فلا دلالة عليها **الاجابة**
 هذا المنع فزاني به اكثر الفضلاء لا سيما سيد المحققين لكن يرد عليه انه اذا كانت
 الخصوصية من الامور المتعددة لم يتحقق منها خصوصية كل واحد منها فذلك
 الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك الذي لا وجود له فلم يتحقق
 الامور المتعددة المتمايزة ضرورة ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف هو
 عليه بخصوصه **وكذلك** قال شارح الاشارات ان الحكم بان الواحد الحقيقي
 لا توجد من حيث هو واحد اكثر من شيء واحد من قرب من الوجود **واما** اكثر
 مدافع الناس بآية لا تغايرهم عن معنى الوحدة الحقيقية **قال** **وكذلك** العقل
قال **فان** نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة ان كانت واحدة من جميع الوجوه
 وكان لها خصوصية واحدة مع امور متعددة كانت نسبتها اليها واحدة
 فلا يكون لواحد من العلة ما ليس للآخر بل يجب تساويها في جميع ما لها من العلة
فان يكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا **قلت** **تباين** اقتضاها للحقيقة
 بذواتها لا بعد ارضها هي لا يحتاج في كثرتها وتغيرها الى العلة بل العلة هي
 من العلة الوجود وهو واحد مشترك **واما** يتعد وتعدد القوابل لاس
 جهة العلة فلا يلزم من تساوي الامور المتعددة في خصوصية بالنسبة الى العلة
 ان لا يوجد اشياء متعددة اسمى كلامه **اولا** الكلام في تباين العلوم في نسبتها
 بل في كنهها في الخارج ثم لا شك ان التباين على الامور المتعددة هو الوجود
 الخاصة لا الوجود المطلق وان اشترعه العقل من الوجودات الخاصة
 فالحتاج الى اكمل هو الوجودات الخاصة لا الوجود المطلق على صرحها **ايضا**
قال **سيد** المحققين ولا يلتبس عليك ان الاشاعة لما اشبهوا به **وهذا**
 حقيقة لم يكن بسيطا حقيقيا واحدا من جميع الوجوه فلا يتدرج على راسهم في
 هذه القاعدة **ثم** يلزم عليهم وعلى من اثبت له الصفات العينية ان
 تلك الصفات يجب ان يستند عهدهم الي ذاته الذي لا تعدد فيه بوجه

من الوجه بطريق الايجاب وان كان استناد الحوادث اليه بواسطة ارادة وقدرته لا يتناول ان ذاته قد ليست بفاعلة لهفاته فحتى يلزم ان يكون موجبا بالذات بالنسبة الى الصفات او على الاقل الى القوة عند المتكلمين في حدوث صفاته كما ليست بجاذبة فلا يكون لها فاعل لاننا نقول في اشكال حجة الانه ينفي الى تقدير الواجب كما عن ذلك علو كبره او كل موجود لا يكون له وجوده عن ذاته او عن غيره فاذا انسخنا تلك نفس الاول ويلزم الوجوب وهذا قال اسعد العلماء المحققين في شرح استناد الصفات اليه على تقدير نفوذها ليس الا بطريق الايجاب انتهى ثم رد عليه انه من قبل التخصيص من القواعد العملية **قال** وذكر الفاعل وقد خرج هذا المطلب بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي **و** لم يصدق قولنا صدر عنه **ا** ولم يصدر عنه **ا** من جهة واحدة وانه حال لا نسخا لصدقي الشافعين على شئ واحد اما صدق الاول فظروا ما صدق الكمال طاقته لما صدر عنه **ب** الذي هو غير الصدق انه لم يصدر عنه **ا** فيصدق حجة انه يصدر عنه **ا** ولم يصدر عنه **ا** واما انها من جهة واحدة **فان** الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كتبه الشيخ الركن الى اختيار ما طلب منه البرهان على هذا المطلب وجوابه اننا لا نعلم انه اذا صدر عنه الذي هو غير الصدق انه لم يصدر عنه **ا** بل اللازم انه صدر عنه باليس وهو لا شافعين قولنا صدر عنه **ا** وقال الامام الرازي والجب بن يفي عن عري نعيم الاله العاصم عن الخلط ثم اذا جاء هذا المطلب الاشراف اجاب عن استنفاها حتى يقع في غلط يفتك منه الصبيان انتهى وقد ردوا هذا الجواب اجل العلماء الدواني حيث قال صدر **لا** مثلا ليس صدورا فهو لا صدورا فما انصف صدورا **لا** فقد انصف لا صدورا فاذا كان له حيثيات **لا** ان يكون متصفا من حيثية صدورا ومن حيثية اخرى بلا صدور عن غيرهما

واما ادالم يكن له الاجنبية واحدة لم ينصف بها للزوم الشافعين وتفضيله ان انصف الشئ بامر مولا انصافه مأخوذ من حيث الاتصاف بذلك الامر لا ينصف غيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة ومن هذا يظهر انعكاسه بشيخ الامام على الشيخ الركن انتهى **اول** قد شئ لان تفرع قوله فهو هذا **ا** ثم بل لا صدور **ا** اعم من صدور **ا** وقوله فما انصف صدورا **لا** فقد انصف لا صدورا **ا** مسلم فان المنصف بالاختصاص منصف بالاعم من غير لزوم الشافعين وقوله ان انصف الشئ بامر مولا انصافه مأخوذ من ان انصف الشئ بامر اخذ من لا انصافه باخر **واقول** الحقبة والحيثية التي باعتبارها يصدر عنه امثلا ليست هي الحقبة والحيثية التي باعتبارها يصدر عنه **ب** كما سبق ان لا بد من ان يكون للعلة مع معلولها المعين من خصوصية وحيثية ليست تلك الخصوصية هي الخصوصية مع غيره فلو فرضنا اشتراك تلك الحقبة والخصوصية بينهما لزم ان لا تحقق شئ منهما ثم ادور وعليه فكيف يمكن بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية واحدة مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة اجواب عنه ايضا بانه اذا اشتركت الخصوصية من الامور المتعددة لم تحقق الى وجه الاجواب هو الجواب عن النور الكلي بقوله وقد يفر هذا الاستدلال لانه لو صدر عن الواحد الحقيقي **ا** قد سبق ان الاشاعة الذين يجوزون صدور الاشياء عنه بعد بل استدول جميع الاشياء اليه بواسطة تخلص من هذه الحقيقة بانه فاعل محار صدور عنه ما شاء بحسب طلق ارادة وكل ما يريد بغير حكمة **وقال** ذلك المائل وقد قرر بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي انسان **كا** **و** مثلا يلزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور **ا** صافي على صدور **ب** الذي ليس **ا** ضرورة عدم صدق صدورا **ا** على صدور **ب** فلو لم يصدق عدم صدور **ا** انها ارفع النقيضان قد اجتمع في الواحد الحقيقي صدورا **ا** وعدم صدور **ا** وبما نقيضان وادالم يكن المصدر واحدا حقيقيا

كان صدوراً من جهة وعدم صدور من جهة أخرى وعند احتكاك الجهتين لا ينفصل
 وقساداً لأن اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شئ واحد
 نقيضان ويحتمل ان يكون لهما طلق حمل المواطة كان يصدق مثلاً على واحد ان صدر
 عنه ولم يصد عنه **الا** ان يحدافه ويحتمل ان يكون عليه ما لا يستلزم كالحاجة من جهة
 وجد في الواحد صدوراً وعدم صدوراً الذي صدوراً ليس **ولا** يدرى منه
 صدق قولنا صدر عنه **او** لم يصد عنه **ا** كما لا يصح ان يكون له وجود في الصفة
 والاصفة التي هي الحاوية الي آخره **اقول** ولعامل ان يقول اذا صدر
 عن شئ **ب** من جهة يصدق عليه انه استغنى عنه صدوراً من تلك الجهة ويقتضي
 لثبوت صدوراً من تلك الجهة فاذ اثبت له صدوراً من جهة التي استغنى
 صدوراً يلزم اجتماع النقيضين وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني **قال** ذلك الفصل الخامس
 ما لو صدر الجواب عن السؤال الثاني **قال** ذلك الفصل الخامس
 في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبدأ **اقول** لما كان زنت الموجودات
 على الحقيقة المذكورة متباعدة على التول بان الواحد لا يجمع من جميع الوجوه لا يستد
 اليه الا اثر واحد ووقع التفصيل في ابطال الجواب عن السؤال الثاني حال الفرع المبني
 عليه فلا حاجة الى اعادة النظر في ابطاله فذلك اعرضنا عن القضية على
 على طولها في ابطال الفرع المذكور وهذا جعل حجة الاسلام التي هي هذا الفرع
 مع الفرع هو عليه محتاجاً واحداً **قال** ذلك الفصل السادس في توجيههم عن كونه
 على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وباطنها والظاهر وما يترك منها
قال الامم التي هي من قال كذا في العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة
 ان كل حادث لابد له من محدث ولا تسلسل على شئ الى قديم ومن قال بان العالم
 قديم غير محتاج الى صانع فذهبهم ايضاً معذور وان كان باطلاً لا بد ليل **واما** الكافة
 فهم مع قولهم قديم العالم استواءه صانعا وهذا هو صنفه متناقض لا يحتاج فيه
 الى ابطال **الاول** ذهب المحققون من الحكماء ومتأخري المتكلمين الى ان العالم

هو على الاحتياج للممكن الى المؤثر ولذا لم يكن حال البقاء مفعولاً للمؤثر
 محالاً ما كان ممكناً سواء كان حادثاً او قديماً فهو محتاج الى المؤثر الموجد ومن قال
 الا على الاحتياج الى المؤثر هو المحذور لانه ان يكون الممكن حال بقاء مستغنياً
 عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء حتى لو جاز العدم على الصانع لكان ذلك
 علواً كبيراً لما في العالم ويبرهن غير ذلك ايضاً التحال كما فصل في الامور العامة
 ثم لا مانع من جواز استناد الممكن القديم الى العال المتأخر كما تقر في موصفه
 فيقدم العالم لانه في كونه اثر للفاعل ثم قدم العالم باطل مخالف للشرع
 فكونه متأخراً كسائر الاجساد الذي قال به اهل الملل الثلاث **واما** ان متاخر
 سائر الاجساد لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما تقر في كتب علم الكلام متصلاً
 من جهة تعلق بان القدم متاخر في كونه اثر للفاعل المتأخر **قال** ذلك الفصل بعد
 ما فصل الكلام في ابطال النسب **قال** قبل للحكام برهان قطعي على استحالة النسب
 في العلل غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبدأ الاول للوجودات وهو
 انه لو استند كل ممكن الى آخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا اخذت حيث
 لا بد خل فيها غيراً ولا يثبت عنها شئ منها لا شك انه ممكن لا جبراً الى اخره
 التي هي غيرة فلهذا لا مكانه **واما** تلك العلة لا يجوز ان يكون نفسه لا متنازع كون
 الشئ علة لنفسه **والا** لتقدم على نفسه واستحالة ضرورية ولا جبراً لان موجد
 الكل موجد لكل جزء من اجزائه فكون ذلك جزءاً علة لنفسه وهو محال لما عرفت
 فتبين ان يكون حارجه عنه والموجود الخارج عن جميع الملكات واجبة لانه
 وتلك العلة الخارجية توجد لاحالة جزءاً من اجزاء تلك السلسلة ولا يكون **واما**
 في وسطها فيكون واقعة في طرفها فيقطع بها السلسلة فلما كنا نرى ان علة السلسلة
 جزءاً ما فلهذا موجد الكل موجد لكل من اجزائه **ان** اراد ان موجد الكل يجب ان يكون
 موجداً بنفسه لكل جزء من اجزائه **ثم** **ان** اراد ان موجد الجزء لا يكون خارجاً
 عن موجد الكل **فليس** لكن لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير

الى غير النهاية على السلسله وهو وان كان لا مكان فمجاها الى على اخرى لكن
 تلك العلة جزء منها ايضاً وهو فوق العلول الكمال الى نهاية ويلمح الى هذا
 خلاصة كلامه وتخصيص ان العلة المستقلة في المجموع هو لا يكون العلول مستند
 اليه الا اليه او الي ما يستند اليه او الى جزءه في تخالف ان على مجموع السلسله ما فوق
 العلول الاخير الى غير النهاية و ما قبل العلول الاخير معلول لما قبله مرتبة الى غير
 النهاية و لكنه الكلام في الثاني **اقول** لانه لكل موجود ممكن من فاعل مستقل
 الشاثر ان لا يكون له شريك ومعاول في الشاثر يؤثر ذلك الفاعل في العلول ان
 يوجب وجوده او لا ثم لوجوده فاذ لم يكن الفاعل مستتباً الي واجب لانه في مرتبة
 من المراتب ولو الى غير النهاية فليس يكون الغير واجبا به و موجودا بسببه لان
 ما يجب به وجود الغير لو كان ممكناً لم يمنع ارتفاعه ولو بانظر الى علة كجواز
 ارتفاع علة ايضاً لغيرها ممكناً وحاصله ان استحالة عدم العلول اما لو العلة
 بان يمنع عدمه لانه انما او بشرط وجود العلة فان عدم العلول مع وجود
 مع الاول باهتبا لا مكان علة وكذا الكمال جواز ارتفاع العلة والمعلول معا
 وتوضيح ان الوجوب بالغير في قوة الشرطه لمع انه لو وجد ذلك الغير وجب
 ذلك الغير غير له وضع المقدم فاذا كان وجود كل واحد واجبا بالغير غير متبته
 الى واجب لانه كان لغيره شرطيات غير متناهية غير متبته الى وضع المقدم
 ولا يلزم وجوب شئ منها ولهذا المعنى حكم سيد المحتملين في شرحه للمواقف بانه
 لا يجوز ان يكون بعض السلسله علة موحدة لها مستقلة بالشاثر على معنى ان لا يكون
 له شريك في الشاثر والا لكان البعض علة لنفسه لانه يمكن ظاهراً من علة مؤثرة
 ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والآن لم يكن ذلك البعض
 مستقلاً بالشاثر في السلسله بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسله
 المعروضة بعض مسبق عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا يتبين
 بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل العلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما

قبله

لما قبله مرتبة وبهذا لانه لو كان ما قبل العلول الاخير علة موحدة للسلسله بغير
 مستقلة بالشاثر فيها حصة لكان علة لنفسه قطعاً **قال** ذلك المعنى الفصل
 السابع في بيان تفريقهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب الى اخره **الحكم**
 ان هذا الاصل الذي هو توحيدهم كما تكلف فيه احد من اهل الملل وغيرهم
 الشك في وجوبه في دليلهم هذا ما خالف الشرع وان سلم عدم تامة دليلهم
 في ههنا شئ ينافي هذه المسئلة اي التوحيد كما كان في استدلالهم على وجود الصانع
 للعالم حيث قالوا تقدم العالم المتناهي لاشياء الصانع بحسب الظاهر وانه انما
 توجده كما سبق فلتقتب الفصل بتخييرهم عن اقامة الدليل على وحدانيته تعالى
 ليس الاخص التقصير فانهم قالوا ان ذات الواجب واحد موجود بذاته لمع الحقيقة
 المستحصنة بذاتها حيث لا يمكن للعقل تحليله الى ذات ووجود بل هو وجود حيث
 باعتبار وجوده باعتبار آخر ولا يمكن ايضاً تحليله الى مرتبة وشخص فهو موجود
 بذاته شخص بذاته فليس هناك الالهوتية بسيطة لغيرها في الاعتبار سبب تحليله
 يستعمل اسما تحليله باعتبار تلك السبب باعتبار انه ترتب عليه الآثار موجود
 وباعتبار انه بذاته متشابه ذلك الترتيب وجود كما انه باعتبار انه متشبع بفض
 الشك فيه متعين وباعتبار ان ذاته متشابه ذلك الامتناع متعين وليس على هذا
 القول عبارة وان كان بعض الادلة عليه قاصرة عن الاثبات وكمن ادلة
 المسكتين هو غير تام في اثبات هذا المطلب ايضاً ثم مع الموجود وقام به الوجود
 اعم من ان يكون قيا حقيقيا على توقيف الوصف بوصفه كما في الممكن او على
 توقيف الشئ بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما في الواجب وكون اطلاق
 القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الوجود عليه مجازا وعلى تقدير
 كونه مجازا في وصف اللغة فتم لا يتجشون عن ذلك فعلى هذا لا يلزم من كونه تعالى
 موجودا المسكتة المتناهي لكونه واحدا حقيقيا فان قيل يمكن لنا اقامة الدليل على
 وحدانيته بغير المسالك التي ذكرها المسكتون والحكا وهو انه لو تعدد الواجب لكان

المركب من ذلك المتعدد يمكننا لاختياجه الى الاجراء ولا نحكي ان الممكن محذور
وقد كفى ان لا بد في عدم المركب في عدم شئ من اجزاءه والآن لم يكن المركب معدوما
منزوعة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود **ولا شك** في امتناع عدم الواجب
فعدم الواجب يستلزم امتناع عدم الممكن وهو باطل قطعا والمزوم وهو
عدم الواجب باطل ايضا وهو المطلوب فلما ان الممكن لذاته قد يكون متضا
بالنظر الى علته كما لمحلل الاول فان عدمه ممكن ولا يتبع الا بافهام العلة الاولى
ولا شك في امتناع ما لذات وما نحن فيه ليس الا من هذا القبيل **قال** ذلك
الحاصل الفصل الثامن في ابطال قولهم ان الواحد الحقيقي لا يكون قابلا وقابلا
لشئ واحد وينبوا على ذلك امتناع انصاف الواجب بعد انصاف حقيقة
وحاصلة ما عولوا عليه بعد الاصطلاح والتكبيص ان الفاعل من حيث انه فاعل
قد يكون مستقلا موحيا لمحلولة في بعض المواد دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
واجبا به من حيث انه قابل في شئ اصلا ضرورة احتياج المفعول لامكانه الى الفاعل
فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمع في شئ واحد من جهة
واحدة لزم امكان الواجب وامتناعه من ملك لجهة واحدة محال **وقال** ومن قول
قيد احيائه قد يراد به بيان الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان اي
نفس مفهوم الانسان وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد
بدون المتبوع اي التابع مفقودا بصفة التقييد لا يوجد بدون المتبوع وقد
يراد به التحليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة نشحن الماء اي حرارتها علة
لشحن الماء فقولهم القابل من حيث هو قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موحيا لمفعوله
لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبتة المقام اذ ليس النزاع في ان
نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موحيا لمفعوله او لا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني
او الثالث فان ارادوا ان التقييد يكون مع الكلام ان ذات الفاعل متقيدة
بصفة القابلية عن شئ ان يكون موحيا لمفعوله وهو في محل المنع الآن بصفات التقييد

التجريد عن القابلية ويقال ذات القابل مفقودا بصفة القابلية والتجريد عن
الفاعل لا يمكن ان يكون موحيا لمفعوله فيكون المقيدة المدكون صحيحة لكن لا يلزم
منها متضادة القول عن الفاعل للقابلية ولا نزاع فيه واما النزاع في المتضادة
بين القابلية والقابلية اسى **اقول** يمكن اختيار المعنى الثاني اعني التقييد
المعنى ان ذات القابل مفقودا بصفة القابلية ومن ملك الجهة فقط يمنع
ان يكون موحيا لمفعوله لان المفروض ان ليس له جهة غير ملك الجهة وهذا المنع
يستلزم التجريد عن الفاعل لان المنطوق جهة القابلية فقط فينبغي دفع قوله وهو
في محل المنع **واقول** مرد على ذلك ان اراد ان المفعول اذا كان حاكيا
يكون له محل قابل كما هو محل النزاع وفاعله قد يكون وحده في بعض المواضع مستقلا
موجبا له فهو اذ لا بد له من القابل البته وان اراد ان المفعول اذ لم يكن كذلك
ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض المواد موجبا له فهو مستلزم من هذا
التسليم الثاني في محل النزاع اذ الاستقلال وعدمه من القابل والقابل البته
المفعول والمفعول ولو بالنسبة الى بعض المواد ومن شرط الثاني ان يكون حصول
المتناقضين بالنسبة الى شئ واحد **وقال** ذلك الحاصل وان اراد المعنى الثالث
فان اعتبر التحليل اولاً ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية
لا يكون سببا لامكان وجوب المفعول في القابل فسلم ولا محذور فيه واما يلزم المحذور
فيه واما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المفعول في القابل
اذ يلزم المتضادة بين القابلية والقابلية للمناقضة بين لازمها فيلزم اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب اولاً ثم التحليل على معنى ان صفة
القابلية سبب لعدم امكان وجوب المفعول في القابل فسلم ذلك غاية الامر انها
ليست سببا لامكان وجوب المفعول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب
المفعول ان يكون سببا لعدم امكانه حتى يلزم المتضادة بين اللازمين فيمنع اجتماعهما
بسبب امتناع اجتماع لازمها اسى **اقول** يمكن اختيار الشئ الاول من الترديد

ولاشك ان الفاعل سبب لوجوب المفعول في الجملة والفاعل لا يكون سببا لوجوب
المقبول في القابل اصلا فاذا اعتبر ما نسب الي شي واحد من جهة واحدة منع اجتماعها
لكون احدهما رافعا للآخر على انه سبب لوجوب المفعول اذا لم يكن سببا للوجوب باعتبار
في ذات واحدة من جهة واحدة حال نقوله فلا محذور فيه في غير السقوط للمحقق الشئ
بينهما واعتبار امر زائد في القابلية على ان لا يكون سببا لا مكان وجوب المفعول في
القابل ان يكون القابلية سببا لعدم امکان وجوب المفعول في القابل كما اعتبره في
الفصل لمحقق المناقاة من القابلية والفاعلية ليس كما ينبغي لان مقتضى الشئ رافعا للآخر
رفعه او ما يلزمه ومن هذا يعلم حال الشئ الكائن من الزود **وقال** رحمه الله ان قولهم
الفعل وحده موجب في الجملة والمقبول وحده ليس بوجوب اصلا ان اراد به كماله
ان المقبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت اجتماع الوجوب فلا يصح قوله فلو اجتمعا
في شئ واحد من جهة واحدة لزم امکان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان اراد
به ان المقبول سبب لامتناع الوجوب فهو **قول** محذور ان يراد به ان المقبول لا
ينبغي ان يكون سببا للوجوب ضرورة احتياج المفعول لا مكانه الى القابل فلا
يجب احاطة المقبول من جهة القابلية فيشتت امتناع الوجوب اذ لا واسطة بين
امكان الاكساب وامتناع الاكساب فاذا ارتفع احداهما عن المحل بالنسبة الى العمل
فيه ثبت الآخر بالضرورة فيصح تفرع قوله فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة
لزم امکان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة **وقال** رحمه الله فان قلت يجب ان المقبول
ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو
اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم كون الذات الواحدة من جهة واحدة
سببا للوجوب غير سبب للوجوب ولا شك في استحالة ذلك الفعل والمقبول انما كانا
على تلك الذات لا اشتقاقا لا بالمواطاة ولا يلزم من كون المفهومين المتشابهين
محمولين عليها اشتقاقا ان يحل على تلك الذات بالمواطاة حتى يلزم صدق قولنا
الذات موجبة في الجملة والذات ليس بوجوب اصلا فيلزم الشاقص وقولنا الذات

باعتبار

باعتبار قابلية غير موجب مجرد عبارة وليس القضية ان المقبول غير موجب
اي ليس مشاء الوجوب انتهى **قول** رحمه الله اما اولاه فانه قد صرح قبل هذا
بان لا محذور في ان لا يكون القابلية سببا لا مكان وجوب المقبول في القابل
افرح فلا يلزم المناقاة من القابلية والفاعلية وانما المحذور فيها اذا كانت
القابلية سببا لعدم امکان وجوب المقبول في القابل افرح فلا يلزم المناقاة في
واما ثانيا فلان الذات لما كانت متصفة بالفعل والمقبول الذي هو سببان
للو وجوب وغير الوجوب كانت ذات العاقل من جهة فاعلية موجبا وذات
القابل من جهة قابلية غير موجب بالضرورة فاذا كانت ذات العاقل موجبا
القابل من جهة واحدة بالنسبة الى شئ واحد يلزم اجتماع المتناقضين بل
حل المتناقضين على ذات واحدة من جهة واحدة بالمواطاة على شئ وهو
ان المبدء الاول في جهات واعتبارات محذور ان يكون قابلا لصفات
باعتبار وقا عليها باعتبار آخر فلا يثبت في الصفة الحقيقية عليه كما
راي الاشاعة لكن يلزم كونه موجبا بالنظر الى صفاته لا محذورا بالنسبة
اليها كما سبق تفصيله في الفصل الرابع في ابطال قول الواحد الحق لا يثبت
الا الواحد **قال** رحمه الله في الفصل التاسع في ابطال مذهبهم في الصفة
الزائدة بعد ما فصل بعض تفصيل ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا
بان المبدء الاول لو كانت له صفة زائدة على ذاته لكانت له كانت
لك الصفة ممكنة لا حياجا اليها الى موصوفها ومحتاجا اليها الى مكانها فلو
العلل لا يحسن ان يكون ذات المبدء الاول او غيره فان كان الاول لزم كون
الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وقا عليها وآخرون وان كان غيره
لزم احتياج الواحد في صفة الى غيره وهو ايضا باطل **وقال** رحمه الله
ذات المبدء عللها ولكن لا يلزم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا
لصفة وقا عليها وانما يلزم ذلك لو كان المبدء الاول واحد من جميع

الوجه وهو ثم نالك قد عرفت سابقا ان فيه كثره بحسب جنس اعتبارية
 ويمكن ان يقال انه على طرق البحث دون التحقق عليها غير المبدأ الاول
 مطول له واستحالة احتياج الواجب الى غيره في صفة ممنوعة فان الدليل بان
 الاصل وجوده موجود مستغن في ذاته ووجوده عن غيره واما استغناؤه
 وعدم احتياجه في صفاته الى شئ آخر لم يدل عليه حجة اصلا انتهى كلامه **الاول**
 الجواب الاول هو الذي نقرر عليه زاي الاشارة بل اكثر اهل الملل ليس
 محترقات واما ما نقرر به من احتياج الشئ الى شئ من الترتيب على طرق البحث
 دون التحقق فلما لا ينبغي ان يفتقر به لان من الصفات ما لا يتصور كاجاد
 الفعل برونه بل تنوقف الاعداد عليها كاجودة والعلم والقدرة فلو كانت
 على تلك الصفات على تقدير كونها موجودة كانت كاهل المبدأ
 الاول من معلوله بلزم الدور حتما لا احتياج المعلول المذكور الى تلك الصفات
 واحتياجه الى الفرض المذكور الى ما فرض من علته لا وهو من الاستحالة فتقوله
 واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شئ آخر فلا في جهة السقوط
 ثم هو ان الواجب لذاته مفتقر الى غيره في صفاته الاضافية واما قاره
 ولا يخفى انه مشتق ما بينهما **ثم قال** متصفا بآسبقي ما قلت من صفة من صفة كل
 فلو احتاج في صفة له الى غيره لزم استغناؤه صفة الكمال من غيره فقلت ذكرته
 على الدعوى بمقتضى اعتبارها بآسبقي واما الدليل عليها **الاول** بعد ما سبق
 ان احتياج بعض الصفات الحقيقية في وجودها لغير المبدأ الاول الذي هو من
 معلولاته لم يستلزم الدور لو احتاج الواجب في صفاته الى غيره لزم استحالة
 ذاته من غيره ومع قطع عن ذلك الغير تنظر في اليه النقصان والعقل متوقفا
 للعقل حاكم بانه لا ينظر في سائر ذات قدسه شأنه نقصان في ذاته بل في
 صفاته كيف لا ان المبدأ حارب الوجود وهو كمال والوجود من كل نقصان كما
 لا يخفى وهو من اقوى الدلائل على ان صفاته العقل لا يكون معلوله لغير ذاته بل هي

ان المحال هو استغناؤه عن صفة كمال من غيره لا استغناؤه النقصان في ذاته
 واستكمالته من غيره لا انتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره فان قيل فيه بحث
 اما اوله فان ذاته لو كانت على لصفاته لكان المجموع المركب من الذات
 والصفة ممكنا محتاجا الى العلة فلا بد من العلة وقد ثبت ان علة المركب
 هو علة اجزاءه ايضا فيلزم ان يكون الذات معلولة وهو من الاستحالة واما ثانيا
 طانه اذا كان للواجب بصفة زائدة فانه بالذات كان هناك مركب من
 الذات والصفة فيكون الواجب الواجب الذي هو من المركب قدس في **الاول**
 الواجب الذي استحالته فلما اما الجواب عن الاول فان على المجموع المركب
 انما يجب ان يكون على كل جزء اذا كان اجزاء المركب كلها ممكنة واما المركب
 الواجب والممكن فليس كذلك اذ الصادق عن العلة في الحقيقة هو مجرد الممكن فقط
 وعن الكمال طان امتناع كون الواجب بغيره من غير اذ حصل للمركب
 حقيقته فينقل كل جزء الى المركب ولا يكون المركب من الواجب الذات والصفة
 القائمة به الا اعتبارا بآسبقي بما ناقش من كون مثل هذا المركب اعتبارا بآسبقي
 السبب المركب من قطع تحت والهيئة المحصورة العارضة لها ودعوى انه ما به
 اعتبارية مع انها كلام على السبب مسموعة الى ان يتبين انها اعتبارية **قال**
 ذلك الفصل العشر في ابطال قولهم المبدأ الاول لا تركيب العقل من
 جنس وفصل المشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسكنا الاول هو المسك العالم
 الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج او
 او من اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب لذاته من اجزاء سواء
 كانت متمايزة في الخارج او في الذهن لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده
 الى جزء يجب ليس الامر بجمع اجزاء الشئ وان كان ذلك الشئ وكل واحد واحد
 من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه
 كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره واحتياج الى الغير

بحسب نفس الامر يمكن فيلزم كون الواجب كمالا وجوابه ان يقال ليس من كون الاجزاء
العقلية اجزاء الماهية ان العقل ينزع عن نفس الذات البسيطة مع قطع النظر
عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المتضمنة لها منها ذات متعددة
تسمى اجزائها جنسا واخصها فضلا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة في الذات
بحسب انفسها ووجوداتها ايضا آتية صور شتى واحدا في ذاتها بسيطة لا تعد
فيها عابته ان ذلك الامر البسيط بحيث يمكن ان يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارض
مفهومات متعددة محمولة عليه فان اريد احتياجه الى الغير في ذاته ووجودها
القدر فلا يمكن استحالته واستلزامه لا مكان وان اريد معه آخر فلابد من بيان
حتى يكمل عليه انفس كلامه **القول** ان هذه الصور العقلية التي تسمى بالاجزاء
العقلية متغايرة بحسب الماهيات والمفهومات وهو ظاهر كما صرح به في كلامه
في حاشي المطلاع ومقدمة بحسب الوجود لفظ اكل من الاجزاء العقلية والمكتب
منها فوجودها واحد ومفهوماتها متعددة ووجودها غير ما يتبينها ووجودها
بحسب ما يتبين على حقيقته كيف يتكبر الواجب الوجود من الاجزاء العقلية وابتداء
ثبت ان الواجب الماهية له وراء الاتية ومع ذلك انه شخص بسيط لا يخلط
العقل الى ماهيته وشخصه الى ماهيته ووجوده لا الى اجزاء عقلية ولا لا يكون
وجوده غير ما يتبين على حقيقته والآن وعلى هذا التفسير لا يجوز ان يتكبر الواجب
لذاته من امرين متساويين فلا يرد عليه قول ذلك العامل انه على قدر ما هو انما
يرد على انه لا يجوز ان يكون مركبا من اجتناس والعقل ولم يرد على انه لا يجوز ان يرب
من امرين متساويين ولا كما ان هذا القول منهم لا يبيد قواعدها السلام في مباحثه
في الفسفرة فالرد عليه والنقض له قليل الجدي جدا **القول** المسك ان
ان واجب الوجود لا يتشارك شيئا في ماهيته لان كل ماهية لها سوى الواجب متبينة
لا مكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهيته ذلك الغير لم يكن مكانه معه على
حلقه اكبر او اذ لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحج في العقل بغيره عن غيره فلا

يكون

يكون مركبا في العقل وجوابه ان ما ذكره مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان
والا يجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لا مكان الوجود بل الواجب
ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب اسم كلامه **القول**
قد بين ان الواجب لا يمكن ان يكون مركبا من الاجزاء العقلية والامر ان
يكون وجوده زائدا على ما يتبين وهو باطل ويتطابق به انه ما قبل من ان عدم
شئ من الماهية لا يدل على انه لا جنس له فلو ان كان يكون له جنس محض
لنوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل **القول** ذلك العقل الفصل
الحادي عشر في تمييزهم عن اثبات قولهم ان وجود المبدء الاول عين ما يتبين به
الى اخر كلامه **القول** في العامل وان عنوان هذا الفصل تمييزهم عن اثبات
مدقاهم وفصل بالاسبع هذا المختصر لتفصيله كمن نظر كلامه وتامل من اوله الى
آخره يتبين انه ايد ولا يلزم المدكون على هذه الدعوى فنعوا انه يناهض مضمون
تقرره **القول** في مبدء فاعليه ان ينظر فيه كيف لا وقد حقت اكثر المختصين في
المسك ان الوجود الواجب عين ذاته معه ذلك الكلام مشحون بدلالة اليقينية كما
هو غير محتمل عن اهل ولا يخالف قواعدها السلام حتى نضر مقصودهم كما صرح به
في العامل فعدم التعرض لهذا البحث في صدد ابطال مذاهبهم اولى من التعرض له
فلعل من تعرض لاشكاله في صدد ابطال مذاهبهم انما تعرض لكثرة اوراق الكتاب
ليقيد ذلك يتجرا في العلوم ونوشتها في الحقيقين والندمين **القول** ذلك العامل الفصل
الثاني عشر في تمييزهم عن اعادة الدليل على انه ليس بحسب والذي يقول عليه
الحكام في حقيته عنه ان كل جسم مسكن بالقسمة الكمية الى اجزاء متساوية والقسمة
المعنوية الى مهيولي وصورة **القول** واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا ينبغي
اجسم بواجب الوجود وسلك في قولنا لا شئ مما هو واجب الوجود بحسب المطلوب
اما ان كل جسم مسكن بالقسمة الكمية الى اجزاء متساوية فخطا واما انه مسكن بالقسمة
المعنوية الى مهيولي وهو من فلا تترس منه لاهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم

بالفعل ولا يكمل فاعل الشئ المنقسم الى افعالكم انما يجب ما هو جزمه ولا يجوز غير كل
 فالشئ المنقسم كما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل كونه يكون وجوبه بالغير وجوبه
 انما لازم ان ينقسم كالفعل المنقسم الى مفعول وصوت وما ذكر من الدليل عليه قد عرفت
 فساد ما سبق من ان هو بسيط في نفس الامر كما هو عند محسن غير مركب من اجزاء وهو
 ولا من الاجزاء التي لا تجزى كما قال به عظيمهم اخطا طعنوا بالانقسام كسبكم الى اجزاء
 مقدارية ليس انقسام بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم بسيط متفصل واحد عند قسم
 انقسام فنه بالفعل الى اجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون جسم البسيط كسب
 هذا الانقسام واجبا بجزءه لان اجزاء ليس هو وجوده انتهى كلامه **اقول** قد ثبت
 اما اوله فانه لو تم ما ذكره في اجواب تكون فحيز المنكسرين عن اقامة الدليل على انه
 ليس جسم ايه فلا وجه لخصيصه بالجزء كما حكاه مع ان مقالته لا كالف واحد الاسلام
 واما ثانيا فلان جسم على هذا التقدير الذي قررناه وان لم يكن اجزاه موجودة بهنكل
 الا انه يقبل الانقسام اما متناهيا اي واصلا الى حروف هذه فكون قول الاسم
 متناهيا الى اجزاء لا تجزى ويتركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه محمد بن شهاب
 صاحب الملل والفيل واما غير متناه لا معنى ان كل الانقسامات يمكن ان يجرى من القوة
 الى الفعل بل معنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام واما ولا يشق انقسامه الى اجزاء
 لا يمكن فرض انقسامه ولا شك ان جواز قبول الانقسام اما يمكن فيما كثر فيه الناصر
 وقبول الانقسام من غير ذلك والواجب لذاته متعال عنه غير قابل له فلا يكون الواجب
 جساما اما ثانيا فلان المعقول عليه عند قسم في ابطال كونه جساما انه لو كان جساما
 لكان متجزيا البته واللازم به دلائل يقينية كما صرح به في موضعه **تم**

الشيء الذي لا ينفصل
 في الاما صلا في ان لا ينفصل
 مع وجوده في الدنيا

عن النبي صلى الله عليه وآله قال علي الله المنبر اشعر كلمة قالتها العرب
 كلمة لبيد الاكل شيء ما خلا الله باطل **تم**

الحق صدق كلامه وخير شعر لما فيه من
 نفي ما سوى الله تعالى والعقل
 والنقل بعد ان عليه

ابو عجيل لبيد بن ربيعة بن مالك
 بن جعفر بن كلاب ان غر المشهور
 في الافاق له صحة وشرف في
 الجاهلية والاسلام قيل لم يقل
 شعرا بعد الاسلام وقيل قال
 هذا البيت الحمد الذي
 لم يؤتى لجلل حتى لبيت
 من الاسلام سريلا وقال
 عند النزاع لكل جديد لذة
 غير انني وجدت جديد الموت
 غير لذيذ وتمام البيت
 وكل يوم لا حاله زائل وبعد
 وكل اناس سوف يدخل بيتهم
 ذوي بيتة تصومهم الا نامل
 والتصغير للتفخيم نزل الكوفة
 ومات سنة احدى واربعين ولم
 مات واربعين سنة عجل بن العيين
 الممثلة وكبر القاف ولبيد بن الحارث
 وكبر القاف ولبيد بن الحارث
 الممثلة منهم

من معناه انه انما بالغاية الكافة اطلاقا لا اسم الجزء على الكل اذ الغاية
 هي النهاية وليس لها ابتداء وهذا يظهر من قولهم الى لانه انما بالغاية لانه ذكره
 السارح في التلويح واعترض عليه ان غاية الشيء ما ينتهي به ذلك الشيء
 والشيء انما ينتهي بحدده فنه بالشيء حده فكيف يكون جزء بل انما يطلق
 على اخره منه مجاوزة بينه وبين النهاية ذكر ان قوله غاية ما في البالي ان
 مجازاته المربوتين ومثله غير غريب في كلامه

قبل كل ما هو جزء لا كليل الذي هو محيط بجوانب الرأس فذلك هو الصاطية وهو
 من الاسماء اللازمة للاضافة وتكون الالاء على الاسماء اذ الاضافة في هذا
 فاد اصف الموصوفه بوجوب عدم الاجزاء واذا اصف الموصوفه بوجوب طوله الا فكل
 فبعض قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع الاخر اذ اليه يؤول كل كذا ولا يفي كل تفاح
 حامض كماله بعض منه واذا تضمنت معنى الشرط بوجه تفعل بعد الاسم المضاف اليه
 كل صفة لا يصدق بشرطه اذ الاسم لا يصلح لانه لا يثبت بشرطه يكون من ردا
 وذلك في الافعال

استفاد لك ان كان يكون ام لا قلنا ان المكان فعال من كل ومنه يمكن ان كانت
 في المكان وليس فعالا كان يكون فليعلم اذا اصل ذلك يقال في جملة امكنه جازيا

فان قيل الزنق العلم بالشيء وما حطت فلت العلم حصول صورة الشيء في العقل
 وما حطت استحضار تلك الصورة وكما تحقق الاحتضار تحقق الحصول وليس كما تحقق
 الحصول بدون العكس

مع جرافات الاوصاف الحرافة كل حديث الاصل له واصلا ان رجلا كان اسمه واستهزأ به
 كان كذا بجارية فله ثوبه وقالوا حديث حرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له
 صحيح

عباد بن عباد اردت ان اجمع قاتلا ابن عوين فقال احفظ تخ خلعتين
 عليك حسن الخلق والعدل وايت في الكرام كان عمله ابن زيد اتاني خلعتين
 فقال اتهدا بها اليك ابن عوين فقلت قوتها قال ليس لها قيمة بحد الغنى
 بن ابي رواد جاورت هذا البيت ستين سنة وحيث ستين في
 فادخلت في شئ عمل عمال البر فخرجت فحاسب نفسي الا وجدت
 نصيب الشيطان فيه او من نصيب الله تعالى روضة

الذين والحفظ لا يكتفيان على العمل في النعم
 بسند عن يزيد الرطوبية في الدباغ والحفظ
 بسند عن يزيد البيهقي في الجمع بينهما حال

الذين والحفظ لا يكتفيان على العمل في النعم
 بسند عن يزيد الرطوبية في الدباغ والحفظ
 بسند عن يزيد البيهقي في الجمع بينهما حال

البيوم المدة من طلوع الشمس الى غروبها عرفا
 ومن طلوع النجاش الى غروبها وهو الوقت
 لغة ليس لا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا
 من عصر الكواكب

الذين والحفظ لا يكتفيان على العمل في النعم
 بسند عن يزيد الرطوبية في الدباغ والحفظ
 بسند عن يزيد البيهقي في الجمع بينهما حال

اليتامى جمع يتيم على فذة فصيل وهو من لان وهو لا
 ولم يبلع ومن البهاج من لا اتم له ومنه لا اختلج
 صا

رسالة القضاء والقدر
 لمولانا كمال باشا زاده
 جزاه الله على ما
 افاده

محل فيما يتعلق بالقضاء والقدر
 روى عن ابي عبد الله رضي الله عنه ان رجلا قال يا عبد الله ان قوما يزعمون
 وسوقون ويسبونون الله ويقولون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان
 ذلك في علم الله لم يزل الله يقول لهم قال سبحانه الله العظيم قد كان في علم الله يعلم
 انهم يفعلون ذلك يعلم علم غيبها والحاصل ان علم الله تعالى او اخباره كوجوده
 او عدمه لا يوجد وجوده ولا عدمه كمنزلة قدرة الله على كل شيء لان الاخبار
 على الشيء حكم عليه بمضمون الحق والحكم تابع لارادة الحاكم اياه و ارادته تابعة لعلمه وعلمه
 تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك العقل الصبور عن غلبة اختياره او تركه باختياره
 ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجد للتبوع انما يوجد في
 الاثر والالهي بل يقع التابع على حصة من وقوع التبوع في حفظ هذه القاعدة
 فان فيها حاجة غير مشكوك في كمال القضاء والقدر فان ضلالتهم الجبرية
 انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كل ما في القضاء والقدر حكم الله الازلي والقديم
 تابع للارادة والارادة تابعة للعقل والعقل تابع للمعلوم فالقضاء والقدر
 تابع للمعلوم فعلى ان يوضح وجوبه وجبته سيقول للمعلوم في الخارج من زمان
 المستقبل كان العلم الازلي يتعلق به على كونه هذه القضية لا يوجد كونه مقصور
 عليهم لان العلم تابع له وهو اصل متبوع للعالم فانهم سيعبروا في

الفرق بين القضاء والقدر والقضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ
 والقدر تفصيل قضاء الله سبحانه في ما جاء في موادها الخارجية وقبل القضاء
 هو الارادة الازلية والغاية للفتنة الالهية بنظام الوجودات على ترتيب
 خاص والقدر يتعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقانها الخارجية

ذكره الامام في شرح
 المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن نظام . ما قدرته ولا خياره . وكلفني
ادوم . ما احكامه المشط على وجه الاحكام . من غير اكرام . ولا اجبار . وقد ربي
الازل . وتغلبت على سلبنا الارادة والرضا . وكتبنا علينا . وماننا . وحمنا . بالسقا
والشفاة . فأتنا بلا الجاء . ولا اضطرار . والصلوة والسلام على سيدنا
وسندنا محمد النجار . وعلى آله الاحبار . وصحبه الابراء . ومن المهاجرين والانصار .
ما تقاطر الامطار . في الاقطار . ونوارت الازوار . في الاقصار . وبهرمان سيلة
القدر . وبجبر من تهاات المسائل . واهتات الاصول . وقد ذل في مباديها
الافهام . وقيل في بواقيها عقول النحل . واما ارد ان احق فيها يقول الحق
ومعينة بآرائه المقتول . ويطابق المنقول . فنقول ان الله جل وعلا بقدر
علمه المتعلق بالاشياء . متعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان . وقدره على ذوق
علمه المنزه عن نظري الخدائل . وموجب ارادة المرجحة لها ابراز حسب العلم
التي مل والقدير الكمال . وقدرته المؤثرة التي يفيض بها ما رجحه الارادة
من وجود الماهيات . وكما لا تنافي الا عيان ارجح الاشياء مرتبة زنيا
حكما لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير . لانه
لا قدر له . لا على التحويل والتبدل . ولا يلزم خروج بعض الحكماء عن خبره
وذلك غير عاين . واما قلنا . والاي لم يخرج بعض الحكماء عن خبره
لان الحكماء كانا الى جيل سلا لا يخرج بسبب علمه . وقدره . عدمه . عن حد الكمال
لا متنازع الا انقلاب عن الامكان الزايني الى الامتناع الدائري . فلو لم يكن امانة
عدما علم الله وقدرته . مودة على الكفر . مقدورا له . بلزم المحذور المذكور . مطا
ما في ذلك . ليس يلزم من استحالة انقلاب علمه . وجب امتناع ما علمه .
قلت . لا مانع من ذلك الاستحالة . هو ان لا يتبع ما علم الله . عدم وقوعه
لان لا يمكن لك . كما ان موجب استحالة الكذب على الله . هو ان لا يتبع ما اجبر الله

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي خلق العالم على احسن نظام . ما قدرته ولا خياره . وكلفني ادوم . ما احكامه المشط على وجه الاحكام . من غير اكرام . ولا اجبار . وقد ربي الازل . وتغلبت على سلبنا الارادة والرضا . وكتبنا علينا . وماننا . وحمنا . بالسقا والشفاعة . فأتنا بلا الجاء . ولا اضطرار . والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد النجار . وعلى آله الاحبار . وصحبه الابراء . ومن المهاجرين والانصار . ما تقاطر الامطار . في الاقطار . ونوارت الازوار . في الاقصار . وبهرمان سيلة القدر . وبجبر من تهاات المسائل . واهتات الاصول . وقد ذل في مباديها الافهام . وقيل في بواقيها عقول النحل . واما ارد ان احق فيها يقول الحق ومعينة بآرائه المقتول . ويطابق المنقول . فنقول ان الله جل وعلا بقدر علمه المتعلق بالاشياء . متعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان . وقدره على ذوق علمه المنزه عن نظري الخدائل . وموجب ارادة المرجحة لها ابراز حسب العلم التي مل والقدير الكمال . وقدرته المؤثرة التي يفيض بها ما رجحه الارادة من وجود الماهيات . وكما لا تنافي الا عيان ارجح الاشياء مرتبة زنيا حكما لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير . لانه لا قدر له . لا على التحويل والتبدل . ولا يلزم خروج بعض الحكماء عن خبره وذلك غير عاين . واما قلنا . والاي لم يخرج بعض الحكماء عن خبره لان الحكماء كانا الى جيل سلا لا يخرج بسبب علمه . وقدره . عدمه . عن حد الكمال لا متنازع الا انقلاب عن الامكان الزايني الى الامتناع الدائري . فلو لم يكن امانة عدما علم الله وقدرته . مودة على الكفر . مقدورا له . بلزم المحذور المذكور . مطا ما في ذلك . ليس يلزم من استحالة انقلاب علمه . وجب امتناع ما علمه . قلت . لا مانع من ذلك الاستحالة . هو ان لا يتبع ما علم الله . عدم وقوعه لان لا يمكن لك . كما ان موجب استحالة الكذب على الله . هو ان لا يتبع ما اجبر الله

بعدم وقوعه . لان يكون وقوعه . محتملا . لا مستلزما . للمحذور في الصواب
الوقوع . لا الامكان . وذلك ان العلاقة من الشئ وقوعا لا يستلزم العلاقة
بينها . امكانا . ولا امتناعا . لا يري ان عدم العقل الاول على راي الحكماء . متعلق
بعدم الواجب . بحيث يستلزم وقوع احدهما . وقوع الاخر . مع ان الواجب . متعلق
وعدم العقل الاول . يمكن بالذات . فالتحتمل . انما انما يستلزم المحال . لا يلزم ان
يكون مستلزما بالذات . لكن يلزم ان يكون استحالة ما سواء كانت تلك الحالة
من ذاته او غيره . قلت . نعم يلزم ان يكون المستلزم للتحتمل . محالا . ولو بالغير . وكل ما يلزم
ان يكون مستلزما . استحالة ذلك . لازم حتى يلزم فيما نحن فيه . ان يكون في بعض الحكماء
من الاستحالة بالغير . كما بان ان جيل مثلما سبب استحالة انقلاب علمه . وجب ما في ذلك
السبب الاستحالة . ولو بالغير . فالتحتمل . عن كون المستحيل مقدورا للعبد . قلت . لا كيف
مقدوره . لا . وهو متعلق بالغير . قبل حصول قدرته . ضرورة ان كل واقع وجودا . كما
اوعدا . لا يتبع الا بعد ما وجب . ونحو ذلك . لذلك الوجوب الوجوب السابق . ولم يرد
امتناع الطرف الاخر . وبذلك التناهي . عندنا ان ما علم الله . عدم وقوعه . لا يتبع
البينة . واما ان ذلك سبب علمه . وقدره . فلم يثبت في اصول عندنا ما يدل على حله
وهو ان التقدير تابع للعلم . والعلم تابع للعلوم . وشان التناهي ان لا يؤثر في المتبوع
لا كما بابا ولا متناه . الا سلك من الامكان . والتبعية . وتوضيح ذلك انه علم
موت الى جيل مستلزما على الكفر . وقدرته . لانه امانات على الكفر في الواقع . لانه
علم مودة على الكفر . وقدرته . وقد ثبت على هذا المعنى الفصل المحقق بغيره . الذين الكفر
في قول عمر ابيهم . من غير خوارم . من اهل بود . في خورول . في خبره . او اهل بود .
في خورول . من بازل . في دانت . من خورم . علمه . حذاجيل بود .
قلت . كمن كمن . كمن . من سبيل بود . اسكت . كمن . كمن . او اهل بود .
علم ازل . عليه . عصيان . كرون . نزل . عقلا . زعيت . جيل بود .
لنقبيل . بانية . عليه . ذلك الفصل . هو ما قيل ان العلم تابع للعلوم . مع انها يتنا

حق

والله في هذه المطابقة هو المعلوم **الآبري** ان صورة النفس مثلا على
 ان كانت على هذه الهيئة المحصورة لان النفس في حد نفسه هكذا اذا
 ان ينكس حال منها فالتعلم بان زيدا سيقوم عند امثاله انما يحق اذا كان
 هو في حد نفسه كمن يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
 وامتناعه وسلب الغدرة والاحتياط والآثر ان لا يكون احدهم فاعلاما
 لكونه عالما بافعال وجودا وعدما ومن هنا بين ان من قدر الشبهة التي
 نسك به **بهم** ثم قال ولو اجتمع حكمة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا
 على هذا الوجه حقا الا بالزام مدبرهم وهو انه لا يعلم الاشياء بل
 وقوة وقد فعل واشتغل وكذا من قال ولما قيل ان منع كون العلم تابعاً للمعرفة
 لمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه قال الله بعد عالم في الازل بكل شيء ان يكون
 او لا يكون **وح** يزعم الوجوب والامتناع **مسألة** يناسب ذكرها لمساق الكلام
 في هذا المقام وهي ان لا يتبع الطلاق بابت طالق في مشية الله ووقع
 طالق في علم الله لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه
 بخلاف مشيئة فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة طاعة لا لم يصح معنى
 مع العلمين في الكمال فالمراد المعنى الشبيه للاستعمال كما في زيدا في علمه
 لا حاجة الى التجوز في العلم وهذا هو السر في كون التعليق لم يشبه متعارفاً
 العلمين بالعلم لا ما سبق الى بعض الاوهام من اني ذلك لان مشيئة الله متعلقة
 ببعض الكمالات دون البعض فاما علمه فيتمتع بجميع الكمالات والمسموعة او لا
 ما ذكره في الغرض المذكور كما لا يخفى على من تأمل واجاد والله الهادي الى سبيل
 الرشاد والله اعلم بالصواب الى الحسن الاسمرى من الاستدلال على وقوع
 التكليف بالحال بان يقال ان الله بعد عالم في الازل انما جهل لا يتوهم اصلاً
 فان آمن بخلق علمه وجعلها وهو محج فابانة والامر بالايان **وح** يكون كلفنا
 بالبحر منقول ولا يستدل الله على المطلب المنقول وجب معقول مذكور في موضعه فان

مطلب في نية

علم الله في الازل كلفنا
 بعد الله

فان الله في الازل كلفنا
 بعد الله

فان الله في الازل كلفنا
 بعد الله

علمه بعد موت اني جهل على الكفر كان ثابتاً حال وجوده ولا موت له على
 الكفر وقتئذ فكيف مع تعليل للواقع عالم تقع بعد ذلك علمه ليس باني
 فلما خزننا للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان بسبب التأخر والتقدم
 الزماني اما بحري من الزمان بل تقول كل الاحداث وجميع الكمالات واقعة
 نظر اليه بعد والى علمه المنزه عن النسب الزمانية في ازمته المحصورة ووقاته
 المحدودة ولا منتظر بالقياس الى من يمر عليه اجزاء الزمان وبحري عليه
 احكام تنطبق للملوان وسفادت عنده حال متى بالمضي والمستقبل وكذلك
 قال المحققون من الحكماء ان علمه بعد حضوره واراوا بذلك المحذور
 المعلوم في الخارج **فان قلت** بما يلزم من ان لا يكون الاشياء بل وجودها
 معلومة له **فقلت** ان اريد بالقبليته القبلية الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد
 ثبتت على سند المنع قبيل هذا وان اريد بالقبليته الدائمة فالمذكور غير محذور
 فان غاية ما يلزم منه ان لا يكون علمه بعد لوجوده معلوماً ولا فساد فيه **فان**
 فكيف الحال في المحدثات التي لا حظ لها من الحضور بالمعنى المذكور **فقلت**
 اهم يتولون لها وجود في المبادي العالية وكفى ذلك الوجود حضوراً في حقها
 وكفى الكلام في هذا المقام بسند محي محالاً لوقوع بيان هذا المقصد الى كفايته
 وكذا صاحب الكشف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بن طاهر وعالمه
 بن الفضل وقال له اشكل على قوله بعد كل يوم موتى **فقلت** ان العلم
 جفت عما هو كاس الى يوم القيامة فقال اكشيان انما يعني التي ذكرت في قوله
 كل يوم موتى **فقلت** انما لا يشون بغيرها مقام عبد الله وقيل رآه
 ولا يخفى على العظمى ان مدار ما اشار اليه في الجواب على فقراته ما سبق من انه
 لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا بل كل ماله حظ من الكون كما ينظر
 اليه بعد في وقته المحصورة انما الانظار بالقبليته الى من يقيد بغيره **فقلت**
 اينفه وسمى ان قوله واني جهنم لمجبهة بالكاف من اخبار عن شان الابداء وقوله

سؤال في فهم

مطلب شعور بغيرها
 لا شعور بغيرها

المراد من قوله
ما لا يحصى

والدين كفروا الى جهنم يحشرون اخبار عن شان الابداء فافهم المصير الى الجنة
في الاحاط او في جهنم من خلق العظمى كما لا يحصى على ارباب الفطن واعلم ان
العلم عبارة عن الفراع عن التقدير وثبت المقادير على طرفة البصير والنصير
فان الكاتب انما يكتب ما لا يدركه عن كتابته وفي قوله الى يوم القيمة اشارة
الى ان حكم التقدير لا يتجاوز الكائنات في عالم الكون والفساد وعلى ذلك
ور وحوادث لعب ربه لم يدره حيث قال وكل ما كتب احب حدثنا من حديث الاحد
فقال يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيمة رفع اللوح المحفوظ ذكره الامام الطوسي
في تفسير سورة الكهف وكان في قوله يوم تطوى السما بطي السجل اشارة
الى ان محكم القضاء والقدر ترفع ذلك الوقت الذي انتهى عنده احكام عالم
والفساد وهذا الى عدم دخل التقدير مما يكون في عالم الغيب قال عام لا محبة
لما سمعوا دعوى يقول اللهم منفي بزوجه رسول الله ويا ابي اسفيان و
ماحي مساوية قد سالت الله لاجال مصروبة والامام مهدودة وازداد في مقسومة
لن يحل شئ قبل خلقه ولن يوفق شئ عن خلقه ولو كنت سالت الله ان يعيدك
من عذاب النار او عذاب في القبر كان خيرا وافضل هذا التفصيل انرفع
ما قبل العذاب من قدره لاجل تكليف قرب الدعاء في الاول دون الثاني واجب
ان الحكم مقدر لكن دعاء البقاء من العذاب عبادة دون زيادة الاكل ما كان
اذا كانت الاجال مصروبة لا يتقدم على اوقاتها المعينة ولا يتأخر عنها فافهم
قوله عم الصدقة والصلوة نعمان الديار وتزبدان في الاعمار قلت وجه ظاهر
فان مدلوله ان الصدقة والصلوة من جملة الاسباب التي قد رتب الله زيادة العمر بها
ولا لانه في زيادة العمر متأخر الاجل عن حدة المضروب ما في الكثرة عن
كعب انه حين طعن عمر ربه ولو ان عمر ربه دعا الله ليعطيه لآخر في اجله فيقبل كعب
مد قال الله له فاذا جاء اجلهم لا يسأفون ساعة ولا يستعدون قال فقد
قال الله له وما يعمر من عمره ولا ينقص من عمره شئ الا الله واستغنى عن الله

اطال

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

اطال الله بعاك وفتح في تدليك وغير ذلك وما اشبهه مردود بنص الحديث
السابق ذكره والمذكور في قوله وما يعمر من عمره ولا ينقص من عمره مطلق
الزيادة والنقصان لا الزيادة على حد مضروب عند تقدير الاجال النقص
عنه فلما بنا في مدلول الحديث المذكور وتقبل ذلك ان قوله وما يعمر من عمره
من باب سميعة الشئ ما نول اليه اي وما يعمر من اخذ الا بربا انه يرجع الضمير في قوله
ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمره المحرر محال وهو من الشايع في العبارة
ثقة بفهم الالمع هذا كبحر من النظر واما النظر الدقيق محكم بعمق ان المعمر
اي الذي قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيعمره على
الاول وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدّر
لكل شخص انما هو الانفاس المحدودة لا الايام المحدودة والاعوام المحدودة والافعال
في ان ايام قدر من الانفاس يزيد وينقص بالتحضر والكسوف والمرض والغيث فافهم
هذا السر العجيب سكت لك سبب احيا بعد من الطوائف حبس النفس وتفتح وجه
كون الصدقة سببا لزيادة العمر وعلى موجب كلا النظرين لا دلالة في الضمير المذكور
على ان التقدير سبب لعدم تغير الامور المقدرة كما توهم الامام البيضاوي حيث قال
في قوله وما يعمر من عمره وما يعمر من عمره لا يتغير لان الامور مقدرة فلا يتغير كما في قوله
من قوله والله خلقكم الله واما فساد ما ادعاه من المدلول فمدسني بانه حارا
واذا انفرد ان علمه وما يعمره لا يخرج احد في المكن عن حد الامكان وخبر
القدرة فالكعب غير مجبور على افعاله التي يسببها وغير مضطر في الاعمال التي يسأفها
سبب علمه وما يعمره كما زعم الحجة ويتبع من يتبعه بل يتبرك بالامام البيضاوي
حيث قال في تفسير قوله وما كان الكرم مؤثرا من سورة الشعراء في علم الله
وقضائه فذلك لا ينفهم امثال هذه الامات النظام وحس قال في تفسير قوله ان
الذين حنت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون من سورة النور اي لا يكذب كلامه ولا ينقص
مضاده ثم قال في تفسير قوله ولوجاهتهم كل اية فان السبب الاصل لا يانهم ويخلقني

ارادة الله له مفقود حيث قال في تفسير قوله وفريقا حتى عليهم الضلالة من
سورة الاعراف مقتضى القضاء السابق وعلى وفق هذا ورد ما روي ان
انني بارقا فقال ما حلك على السرقة قال قضاء الله وقدره فمقطع يده حيث
ثم انني به جلده فقال قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك على الله وما
يشهدنيان ما حلفاه من ان علم الله وقدره لا يحرجان العبد الى غير النظر
ولا البيان الاختيار ما روي ان سبحا من اهل الشام حضرة صفوان مع علي بن
فقال له اجبرنا يا امير المؤمنين عن سيرةنا الى الشام اكان قضاء الله وقدره
فقال له نعم يا اخا اهل الشام والذي خلق الجنة وبراء النفسه ما وطنا مطنا
ولا جبطنا واوديا ولا علونا ملعة الا قضاء من الله وقدره فقال الشامي فخذ
الله لو احببنا في ما امير المؤمنين وما اظن ان لي اخرا في سعي اذا كان الله
قضاء على وقدره فقال رضي ان الله به قد اعظم الاجر على سركم وانتم سائر
وعلي فخاكم وانتم مقيمون ولم تكونوا في شئ من حالكم كرم من راء ايرها مطران
ولا عليها مجبر من فقال الشامي وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقتا وغناهما
كان سيرةنا والله افنا فقال رضي وتكلم يا اخا اهل الشام لتلك ظنفت قضائنا
لازما وقدرنا فاجابا لما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقوبة وسقط الوعد
الوعيد والامر من الله والعهدي وما كان الحسن اولى ثواب الاحسان من الشئ
ولا المسني معقوبة الذنب من الحسن فكذلك عبدة الاوثان وجوب الشيطان
وحصاه الرحمن وسنداء الزور وقدرية بين الامة وجوبها ان الله امر عباده
بخيرها وبنهاهم بخيرها وكلف سيرة ولم يكلف غيرهم رسل الانبياء لعبادهم ولم
ينزل الكتاب بعينها ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك طي الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشامي فالقضاء والقدر اللذان ساقتا وكما
سيرةنا بهما وغناهما قال رضي الامر من الله به ذلك ثم تلا وكان امر الله قد اتم
فقال الشامي فخرنا مسرورا لما سمع من المعال وقال فربحت عنى يا امير المؤمنين فرج

الله عنك ثم انشاء يقول **بنت الامام** الذي يرجو بطاعته
يوم الحساب من الرحمن غفرانا • اوتحت من ديننا ما كان طيبا
جراك ربي بالاحسان احسانا • وقال عمر بن عبد العزيز رحم الرجل
سال عن القدر فقال ان الله لا يطلب ما يقضى وقدره اما يطلب
بما نهي وامر ويده الاشارة منه على وفق العباداة السابقة فتحي
قول على رضى الامر من الله بذلك قوله وقد اعظم الله الاجر على سركم او
على وفق ما ورد في الكلام من قوله لا يصيبهم ظم ولا نصب ولا حنطة
في سبيل الله ولا يطمون مطما يغيب الكفار ولا ينالون من عدو نيلا
الا كتب لهم بعمل صالح وفي قوله لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من
الحيرة وما مني السوء ولا له ظاهرة على ان التقديم ليس للزوم فانه لو كان
نصيب على كل شخص من الحيرة والنشر بعد الحث لا يحمل الزيادة والنقصان
لما كان للنصيب المذكور وجهه وتقصيل ذلك انه لو كان للتقدير تأثير
بجعل المقدر على حد معين جبر كان او شرا حتما مقضيا لم يكن بد من حصول
المقدر لمن قدر له نعم كان او ضرا • وصوله اليه كره ما كان او مرضيا
فيذكر من ذلك ان لا يكون لقدره العبد واختياره • مدحنا في طلب نعمة دفع
ضرة علما كان باسبابها او جابها • اللازم منتف باول طلبة النفع المذكور
من نفاست الحال بالعلم والجليل لا يقال يجوز ان يكون العلم بالاسباب
من الشرايط التي لا بد من عدمها في حصول قدره من الخير والشر على حد
معين لا انقول على تقدير كل سعي لا بد من حصول العلم بالاسباب له او
عدم حصوله فيجوز ان لا يلزم قطعها وما يدل على تقدم من التفصيل دلالة
لا قبل الرد ولا التأويل ما روي الشرعي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عم
قال لما اتوا الله فرعون قال انت انت لاله الا الذي انت انت به سوا سركم
وانا من المسلمين قال حسرتك فلور ائمتني يا محمد وانا احسن رجال الجرافة

في فيه محافه ان تذكره الرحمة وقال ابو عيسى هذا حديث حسن وفي التفسير
روى ابن عباس رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قال لما قال دعون لآله آله الله
جبرئيل فخشاه فاه الراب حشيه ان تذكره رحمة الله له ووجه الاستدلال
انه لا يحسن ان يكون للكائنات قبل حدها تقدير لا قبل التخيير او لا يكون
وعلى الاول لا يحسن ان يكون ما يلزم ذلك لزوماً بينا وهو ان يكون
في الرد والرفع تقع معلوماً كجبرئيل ثم لا يكون والسبب في البطلان وكذا
الاول اذ لا يلحق لسان عاقل من فاضل عن شانه عدم العمل بوجوب العلم
خصوصاً في مثل هذا المعام متعين الثالث فتم المرام قوله لعلمك طفت
قضا حتماً لا زماً به بقضه ما روي في المصاحح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب ثبت علي عيني
فلما قال ما بنى الله امتك وبأحيت به قلوب عبيدك قال نعم ان
القلوب من اصبعين من اصابع الرحمن فقلبها كيف يشاء فان قلت ليس
الحذر لا يعني من القدر كما ورد في الحديث النبوي طفت مع ذلك لانه
من الحذر وله لك قال نعم فزع المجزوم فراراً عن الاسباب وقد تبي في
كتاب الله عن الفاء النفس في الشبهة وفي الفاء في الطهارة رجل كان
في ميتة واحدة الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل سجد لآله النبي صلى الله عليه وسلم
عن الجاهل المائل وذكر في الفاي ان عدم مراكمة ما في فاسرع في المشي
تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال احاف موت الموت اي موت النجاة و
السر في ان الحذر لا يعني من القدر ان القدر على ما قرر فيما سبق على وقوعه
فكل ما وقع هو القدر لا مجال للتبدل ولا احتمال التحول الي هذا الشئ في جوابه
بقوله فراراً من قضاء الله صلى الله عليه وسلم قبل انقرض من قضاء الله ولقد احسن من قال
على وفي الاشارة الواردة فيما ذكر من الجنة عن خير البشر كذا لا يتبع من
القدر بل برفع البشر الى القدر من اجرة الشئ وفي جامع الحكيم السريدي مرقوعاً

اذا قضى الله تعالى لعبدا ان يموت ما رضى جعل لها ايها حاجته وفي الكتاب
روى ان ملك الموت مر على سليمان وعلم فعمل منظر الى رجل من حبيائه
فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه برعني قال سليمان
ان حمله على الروح ويلقته بلاء والهند ففعل ثم قال ملك الموت سليمان
كان دوام نظري اليه منجماً منه لا في امرت ان اقبض روحه بالهند وهو
عندك ومن هنا ظهر ان تعليل الامام السيفي في الحديث المذكور
قال في حديث تفسير قوله وما اعني عيسى من الله من شئ مما قضى عليكم
ما اشرف به اليكم فان الحذر لا يمنع القدر لم يصيب المجزوم في تفسيره على
ان يكون ما قضى حتماً لازماً وقدره قسماً وذلك المبني فالوجه في تفسيره
الالة ما ذكر في التفسير اي لا ارفع ولا ارفع ان كان الله اراد بكم شئاً
من ذلك وكذا اظهر عدم اصابته في تفسير قوله فانتم في سبيل الله
حبث مال الناس ان الفرار عن الموت ليس بخلص وان القدر لا يحال
وانه امرهم بالقتال وليس في سياق ما ذكر وهو قوله بعد الم تر الى
الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم اجابهم ان الله سأل ان الفرار عن الموت غير مخلص اصلاً في شخص
الاشخاص وفي وقت من الاوقات فان قلت ليس حديث
ام جديبة السابق بيانه دلالة على ان في تقدير الاجال والازدواج في
الازل قضا حتماً لازماً طفت لالان ذلك التقدير حين يؤمر الملك
عند فتح الروح بربع كلمات لاني الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء
الازل في حتماً لازماً وتفسير القدر المذكور على ما روي في الصحيحين
عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان احدكم لم يخلف في بطنه اربعون
توماً لم يكون علقه لم يكون مضغه مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك
فينزع فيه الروح وتؤمر بربع كلمات كسب زرقة واجله وعلمه وشئ

او سعيد قدم الرزق على الابل لان المراد منه مدة الحياة وهو
 يمنع الرزق واما العمل عنه لانه يقع في تلك المدة واما السعيد
 حتما المكتوب بالجبر واما قال شفي او سعيد ولم شفاوته وسعادة
 لان المراد تقديره من اهل الجنة او من اهل النار وذلك ما ذكر
 لا يترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في شخص واحد
 الاحوال بخلاف الطلاق السعيد والشقي فانه ما عباد الغالب
 من لم يتبين هذه الحقيقة زعم ان الله عدولا عن الظاهر واما ان
 في قوله فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لا دلالة على
 ثبوت الحكم في الجملة في التقدير الواقع ككتابة الملك الولد في بطن امه
 لانه قد استغناك حرارا وفرعك سمك شرا وجهازا ان سان التقدير
 ان منع التقدير فلا يمنع فلما دلالة فيما رواه ابن مسعود على ان ما
 ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق لا بد من وصوله اليه سواء
 سعى في تحصيله او لم يسع وان اجد لا يزود بالجد على افصح عنه في المسألة
 المولوي حيث قيل **من رزق تو برتو زتو عاشي نراست**
 ورتو كل كن طرزان باودت . كرتو زاني بياد بر درت .
 ورتو زاني ديد در درت . كيف ولو كان الامر على ما ذكره
 الانسان على ما زبر لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله هو واستغوا
 فضل الله ولما كان الكسب فرضا وقد نص محمد بن الحسن النخعي على انه
 من العرايض ما كسب ما اشار اليه البعض بقوله لم يكرهني محمد بن
 دست ويايت جو عيكوت كني . ولا تمتك للجمعة المانفيس للتكليف
 والقدرية المكبرين للقدرة في قوله عم ما منكم من احد الا قد كتب مقدر
 من النار ومقدر من الجنة ما ان يقال ان السعادة والشقاوة لو كانتا
 معدرتين بحيث لا يطرأ اليها التغير والتبدل لم يكن التكليف الاعمال

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان الله تعالى لا يترك
 احد من عباده
 الا قد كتب له
 ما كان عليه
 من الرزق

مفيدة ما ان من كتب مقدره من النار لا يخلصه عنه ايمان وحلوص بهذا التقدير
 بتبين فساد ما قيل اخرج اصحابنا بقوله هو الامس سبق عليه القول في اثبات
 القضاء التام والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول مشعر بان
 كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو قوله عم السعيد سجد في بطن
 امه والشقي من شئ في بطن امه انتهى واما ان نوحى ان في قوله ولو شينا
 لا يتناكل نفس يد بها ولكن حتى القول مني لا طان جهنم من الجنة والكسب جابر
 دلالة على شئ عدم ايمانهم عن سبق التقدير الازلي كما سبق الى وهم
 الهني البين في حيث قال في تفسيره وذلك نصح بعدم ايمانهم بعدم
 المشية المستبقة عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكره كناية
 عن قضاء الحكمة اياه فحق قوله قد وكان حتى القول مني ولكن اضفى الحكم لانه
 خلاف وكذا سبق الحكم في قوله ولو لا حكمه سبق من ركب الى اجل ستم
 لتضي من كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء والازلي من الاحكام التي لو
 لا مقتضى الحكم الاممال لتضي بالاستتصال فلا دلالة في هذا المقام على التغير
 في ازل الازال ما شر في الاحوال والاحال وبيان من الكلام ما يتعلق بهذا
 المقام وبما ينزج عليه الاول لم يعون الملك العلم واما الجواب الذي ذكره الامام
 البيضاوي في شرح المصابيح وهو ان الله لا يبرر الاشياء على شأها ويطر
 بعضها ببعض وجعلها اسبابا وسببات وان كان بقدر على الجاد والجميع
 بالاسباب ووساطة كما خلق المبادي والاسباب لكنه اخر اقتضه حكمته و
 سبق به حكمته وجرت عليه عادة فمن قدر ان من اهل الجنة قد ربا بقره اليها
 من الاعمال ووقع له لك باقداره ويكنه منه وتخر يقينه عليه بالترتب والترتيب
 والانه قبله لقبول الحق وارشاده لتمييز الحق والمبطل ومن قدر ان من
 اهل النار قد ربا على ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على طبعه الشهوات
 ولم تكن النذر والايات فاقى ما حال اهل النار واصرها حتى طوي عليه صغيفته

عمره وكان ما يدور النار ملك امره وهو معنى قوله وكل منسب لما خلق له
 ملائحته على الارض ولا يروى غلبا كما لا يخفى على ذوي الفهم المتأملين في تفهيم
 ومعقد الوسم واذا امكن ان السعير الذي لا ينجنا الى ما فعلناه من اخبير
 الشر ولا يفرنا الى ما فعلناه من الطاعة والمعينه قد عرفت يقينا انه لا مسوغ
 لا عذر عن الذنب الصادر بالاجتناب والرضى بان يقول انه كان مكنو بلبا
 في الازل فلا يستحق اللوم والبتة في العمل فلا تظن ان جواب آدم لموسى
 من هذا القبيل وتقصي على روى في المصاحح عن عبد الله بن عمرو بن العاص
 انه عم قال اجب ادم وموسى عندهما نوح ادم موسى عم فقال موسى عزم
 ادم الذي خلقك الله بيده ونوح فيك من روحه واسجد لك ملائكة و
 جنه ثم اصبحت الناس كطيفتك الى الارض فقال ادم عزم انت موسى الذي
 اصطفيتك الله برسالة وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبين كل شئ ورتب
 نجيا فيكم وحدث الله معك التوراة قل ان اخلق قال موسى عزم ما روي
 قال ادم عم بل وحدث فيها فقصي ادم ربه ففوي قال نعم وحدث كذا قال اقول
 على ان علمت علمك الله على ان اعلم قبيل ان خلقني ما روي سنة قال روي
 في موسى اوم حاجة نفسا بينه ومكالمه جوت منها في عالم المثال وحضرة القدس
 على اشبه اليه لقوله عم عذر بهما وليس المراد من الكتب في قوله كتب التوراة
 كتبها في الالواح التي اعطاها الله لموسى عم وذكر كتابه العزيز ومعناه وقار
 وكتبنا له في الالواح من كل شئ وموعظه وتقصي لكل شئ لانه كانت في
 زمن موسى عم وكان موسى عم يسمع ضرب القلم وذكره في التوراة
 ما يمتك به المجرة والعذرة ينكره وكل الفرقان على حرف من الالواح
 والتفريط ما علمت فاجابه جواب ادم قلت نوره موقوف على تهيئة
 وهي ان كل ما حدث في عالم الكون له صورة اجالية في اللوح المحفوظ على وفق
 التقادير الازلي المنزهة عن النسبة الى الزمان وتكون ما في ذلك اللوح من الصور

بصيرنا

ادم

اجالية

اجالية تجبر عنه في الزمان بام الكتاب اشير الى تجروده من الزمان بقوله
 ثم ان له صورة تفصيلية لوح الحروف والاشات على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية
 وقد عبر عن هذا اللوح في الشرح بسما الدنيا وقد وقع الاشارة الى
 هذين اللوحين في قوله لم يحو الله ما يشاء وبنت وعنه ام الكتاب
 وقال الاثم العاشي في تفسير سورة الاحقاف وهو الذي خلقكم من طين
 المادة الطينية ثم فضا اجلا مطلقا غير متعين بوقت وبهية لكل انكسار
 القضاء السابق الذي هو ام الكتاب كهيئة منزهة عن الزمان متغايه
 عن المشقة اذ جعلها الروح الاول المقدس عن التعلق بالحل فهو الاجل
 الذي يتبينه الاستعداد وطبعه محبوبة المستمى اجلا طبعيا بالنظر الى
 ذلك المزاج الخاص والترك المعين بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية
 واجل مستمى عنده وهو اجل المقدر الزمانى بحسب وقوعه عند اجتماع الشرط
 وارتقاء الموانع المثبتة في كتاب النفس الفلكية التي هي لوح القدر مقارنا
 لوقت معين ملازم له كما قال الله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعدا ولا
 يستعجلون الى منها كلامه فان قلت ليس قوله واجل مستمى عنده هو اجل
 المقدر الزمانى متغايه لما عدت من ان في عبارة عذري قوله لم يحو الله
 ام الكتاب اشارة الى تغايه عن النسبة الى الزمان قلت لا لان عذري
 القول السابق ظرف لام الكتاب بخلاف القول الاول فان فيه ظرف يكون
 الاجل فيه مستمى بالنفس ولا ينافي كونه زمانيا عدم زمانيته وسميته وعلم
 ان عبارة الاجال في كلامنا وعقارة الكلية في كلام الامم الثاشاني لبيان
 على مصطلح المتكلمين بل المراد منها ان يكون ذلك المشب نطبق على امور
 الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك لا نزول الانطباق ولا يلزم التماثل
 للواقع وهذا التغايه عن قيد متى وقد كونا الى هذا بقوله المنزهة عن النسبة
 الى الزمان في توصيف ما يطابق ملك الصورة الاجالية من القضاء

الازلي واشار ذلك الام اليه تنصيف الكلية بالمتنزهة عن الزمان
ففس على هذا ما هو الماد من التفصيل وهذا البيان المكشف وجه
ما ملوا ان انتاج بعض الاحكام لا ساني ثبوت الكل في اللوح المحفوظ
على وجه مطابق الواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم
ان احكام المسئلة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة
اما ان يخص بحسب الاشخاص واما ان يخص بحسب الازمنة فاذا انزلت
بنسب الرسول فالتى يخص بالاشخاص سقى بقاء الاشخاص والى يخص
بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة فبقية كانت او طويلة
كاحكام الشرايع المنقذة وقد خصص بعضها بما يخص على شخص معين او
بشخص معين في زمان معين فينسخ بانقراض ذلك الزمان ولا يباقي
ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت مة كذلك والعامة سقى بقاء الدهر
كلون الانسان حيواتا مثالا الى مناهل كلامه قوله اذا كانت فيه كذلك حال
ما قد ضاه من التفصيل فذكر والله الهادي الى سواء السبيل وما توافق
ما قرناه من ان الكائنات تغدو آخر في لوح المحفوظ والاسان بطرق عليه
التدليل والغير مروي في التفسير سورة الفاطر عن عمر بن الخطاب
كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبت اسمي في ديوان الاشقياء فاجعل
من ديوان الاشقياء واسمه في ديوان السعداء فاما قلت وفوقك الحق
مخو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومن هنا تبين وجه حكم الله
بالحز في قوله فخذوا حذرکم والتمسوا النجاة النفس بالهلكة في قوله فخذوا
ولا تمسوا باليدكم الى الهلكة واتبع ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء بني اسرائيل
ليس منشأ النسخ والحكمة كما زعم صاحب الكشف حيث قال في تفسير سورة
القصص سبب ذبح الابناء ان كانوا قال له يولد مولود في بني اسرائيل
يذهب ملك على يده وقية دليل من على ثمانية من فرعون فانه ان صدق

الكاس لم يدفع القتل الكاين وان كذب فواجه القتل اسمي بل منشاؤه
نقد بني الكاس فما احببه عن المقدري سماء الدنيا المكتوب في لوح المحفوظ
والاشيات فاراد وفعله بشرا سباب الدفع لعلم من الكاس اولى عز
ان المكتوب في سماء الدنيا ليس كما ينسب بل قد ينزف واذا انزلت
عظم ما جدد اللوحين المذكورين بلوح القضاء والاخر بلوح الرضا يكون فيه
على وفق الحكمة الالهية فربما بينهما كيبلا يشبه حال والشرع في اصل المقال
بغير وجه اجواب على نوع العصب اعلم ان بعد بر عصيان آدم عمه
في لوح الرضا فونه سببه الى الزمان في قوله كنت الله على ان اعلمه قبل
ان يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قد روي في لوح القضاء من
عن النبوة الى الزمان واستدل ادم عمه بذلك اي يكون بعد بر عصيانه
في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق الحكمة الالهية ولا خور
فانه ذلك العصيان كان منشأ لتكميل الشاة الانسانية وسببا
لتحصيل الفضائل النسانية وعصيانه عمه كان محالفا لامر الارشاد الي
طريق البقاء في دار المحلود لا محالفا لامر المكليف اذ لا مكليف في تلك
الدار وصيغة العصيان بحسب اللغة مطلقا لامر لا محالفا لامر المكليف
خاصة برشدك الى هذا قول عمرو بن العاص رضي الله عنه
امر بك امر انا حازما فقصيتني وكان من التوفيق قبل ان ياشتم
ملاحظه ان يقال ان عصيان ادم كان ذنبا والرب ليس من الحكمة
وما يقع على وفق رضاه في شئ لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الله
الذي كان محالفا عصيانا مكلفا اجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم
ان عتاب الله ادم عمه في قوله لم انكنا عن تلكا السجدة واطل
ان الشيطان لكاعد ومبين عات مكليف وناذيب لا غاب عنيف
وتعذب وتزل من السماء الى الارض بامر ابيطامنها جنبا تكميل و

وينبغي ان يقرب ساطب بعد الدار علم لتقربوا وتكسب غناي الدومع
 نظرموسى عم الى تعبيره عم الى التدبير وما حصل سببه من سوء الحال علم
 ونسك ادم عم بالتدبير وما فيه من الدلالة الى احسن المال في وارتفع
 اللام صغى مول ادم اقلو موسى على عمل صدر منى على وفتح ما يقتضيه الحكم
 ويرتفعه الحق ومثل ذلك لا يكون الا خيرا محضا الا انه يتر عن ذلك
 المعنى بالارزاق وقد شغفنا عن وجه ذلك التفسير الضلع هذا هو الوجه
 الابن لسان السائل والمسؤل المطابق للعقول والمنقول لا ما ذهب
 اليه الامام البضاوي حيث قال في شرح المصباح غلبا على ان الزم
 ان جمله ما صدر عنه لم يكن ما هو مستقل به ممتنا من تركه بل كان امر مقتضا
 عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عفا واما ما يترتب عليه شرعا
 الكدود والتعذير فحسنه من الشارع لا يتوقف على فرض ومنع لانها
 على ان خلاف ما قد رغبه في العبد هو مقدور في عدم اتيانه فلا يحق
 اللوم على ذلك وقد وقعت على بطلان ذلك المبني واما ما روي في التورثي
 من ان الاحمال من ادم للفرع الائمة بان يقال لا ليام من تفصيل وكتاب
 واما ليام من اخر على الذب لا لا كما رما اجزاه من الذلة ومن لا ينبغي
 ان يترتب اليه فم كيف وقد اقلو موسى في يادى على خلاف ذلك
 لا حيوة لمن ينادى ومن المقر من بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال
 في المثال السائر وليس للمرء فيما لمقام من احداثها فحقى كانت او موسى
 الا ان بكل الامر به بما يستول حاح ادم عم موسى وم فان قلت قد
 دل النص الساطن ما حكى على ان السعيد سعيد في بطن امه والسقي شتى
 في بطن امه فلا احتيا للسعيد في تحصيل السعادة ولا اعتذار للسقي على
 تدبير السعادة وقد افصح عن ذلك المعنى كما نظ الدليل الشرعي
 قد كوي نيك نامي ما الكد زنادند كرتوني بسندي تغيير كن قضاء را

حافظ بحد بنو شيد اين حقه في الود الكاشح باك دامن معذور دارا
 قلت معنى الحديث ان السعيد متد سعادته وموسى بطن امه والسقي
 متد شداوته وموسى بطن امه وتعذير الشفاوة له قبل ان لا يولد
 بحرجه عن قابلية السعادة وكذا التعذير السعادة له قبل ان لا يولد لا يخله
 في غير ضرورة السعادة وقد دل على ذلك قوله عم كل مولود يولد
 على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه ونجسانه والشرع ما تحت
 مما سبق من ان التعذير ما مع التعذير كان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى
 ذلك الحجة المعنى من قال قال الامام الرابع في تفسيره وذكر بعض
 العلماء ان التعذير لانه المتعذر للكيل والقضاء بقره الكيل ولهذا قال ابو
 عبيدة لعمره لما اراد الفرار عن الطاعون ما قسم انفس من قضاء الله
 قال عمر رضى الله عنه من قضاء الله الى قد راعه ونبينا على ان التعذير ما لم يكن
 قضاء فمن حق التعذير ان يدفع الله له ما اذا قضى فلا بد من ذلك
 قوله وكان امر مقتضيا وقال الامام المذكور في حاشية ما يقتضي بالاجابة
 له اي لعمره ان يمنع الكد من التعذير قال لسانا مما هناك في شتى ان الله
 لا يامر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال الله وتو ابوا بهكم الى التهلكة
 وقال خذوا حذركم انتمى فان كانت اليس في قوله بل لن ينفعكم الوار
 ان فرتم من الموت او الضل دالة على ان الوار لا يقتضي شيئا قلت لا
 المعنى والله اعلم لن ينفعكم الوار في موضع الامر من المذكورين بالكلية اذ
 لا بد بالآخرة من وقوع احد كما ينفع من هذا قوله واداء اي على تقدير
 الفرار لا تقتوي الا قليلا بل تقول به دالة على ان في الوار نفع في الجملة قال
 صاحب الكشاف لن ينفعكم الوار مما لا بد لكم من نزولكم من حنف انفس او
 قتل وان نفعكم الوار مثلكا فتنهم بالثاخير لم يكن ذلك النفع الا زمانا قليلا
 وعن معنى الرواية انه مر كما بطا من فاسرع فقلت له هذه الامة فقال ذلك

وادار قضاء في اس قدر ما
 بيا نونى في شتى ما يند

القبيل نطلب الى منا كلامه ولا حياء في ان ما نعلمه عن ذلك البعض صرح
في ان في الغار فتعالم وهو المراد من آخر الآية المذكورة واذا قد عرفت
بما قد تبين ان الامام السعدي لم يصب في تحليل النفع المذكور في اول
الآية بقوله فانه لا بد لكل شخص من حقت انف او قتل في وقت معين سبق به
التعاضد ووجهي به العلم ان لا يكون في الغار نفع اصلا وقد اوردنا في
الامام الثاني في حث قال في تفسير الآية المذكورة طائفة في الغار فانه
ان قدر الاجل في ذلك الوقت او حكم لا محالة ولا بد ان الغار وان لم
يقدر على ان يحتمل ثابته في المعركة فليس او غير فليس وقد اوضحنا وجه القول
لما حث فلما في تفسير الآية المذكورة لا بد لكل شخص من حقت انف او قتل
في وقت لا لا يستحي به التعاضد لانه ما ينع للمعنى فلا يكون باعنا له وانما قلنا
انه ما ينع للمعنى لانه لا رادة التا بعد العلم التا بعد العلم وهو المعنى لانه
مستفي ترتب الاسباب والمسببات بحسب العادة على مقتضى حكمه فلا دلالة
فيه على ان الزار لا ينع شيئا وعن علي رضى في بعض خطبته هو اي القدر
بحسب ما في السماء والارض وعرضه ما في المشرق والمغرب انما يتجدد بعده
بمنتهى الحس الى انطباقه الى عالم الشهادة طولا وعرضا وهذا على وفق
ما مر من انه لا دخل للتقدير مما يكون في عالم الغيب ولشأن السابق ذكره
لم يكن شعور هذه فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وقد ورد في ذلك
بعض الكل الاحتجاب بالجمع عن التفصيل معن اية المؤذي الى الزنوفة
والاباحة والاحتجاب بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤذي الى الجحيم
والشذوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امرهما للشيء
اما انه لا جبر طان العبد مختار في الكسب الحسنات واجتناب عن السيئات وقبح
عادة الله على ان كل من فعل العباد وعقبت صرف الاحتيار الى مباشرة
الاسباب الكاسية والامانة لا تفويض طان منشاء اختيار العبد واعية

يحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشيئة الله واراثة لاجل العبد
ولا محلو في آخره على ذلك في قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله تبارك
في قوله ثم طوبى للعباد من صعبين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتبيل
للمعنى فانه واستقلاله بامر في حربه حسب نفسه وتدبره من غير استعاضا
وتنازع والمع ان الله هو المتكبر عن طوبى العباد والمستلطا عليها
والمستصرف فيها يعرفها كيف يشاء كما قال الله تعالى ما لها من جوار او تنوبها
واما تولى بنفسه امر طوبى بهم ويكلمه الى احد من ملائكته وحده وفعلنا كذا
يطلع على سر ابراهيم ولا يكتب في ضميرهم وفي اصابه الا صاير الى اسم
الرحمن دون اسم الذات نوع استعار بذلك ثم ان المراد من
التفصيل في قوله الاحتجاب بالجمع عن التفصيل في الاسباب العادة
المعتبرة في الحكم الالهية من التقدير من الجمع ما في مبداء الحلق والابا من
الوحدة الجامعة له لك التقدير من جهة التأثير والاسلام على موجب
قيل خير الامور او سا طها من اسلم من الاخرات والتفريط فانهم
نعم والله اعلم واحكم قال قلت ليس الحكم في القدر منها علة
لانا المنه عن المحض في اسرار القدر واما النظر في اصله هذا القدر
فمستحب بل واجب على من قدر على تقديره بحقيقة الا يري الى ما روي عن
شعيب رضى عن ابيه عن حذ له ثم قال ما حلوس عند النبي عزم اذا نزل
ابوبكر وعمر رضى في قيام من الكس فقاموا سلوا على رسول الله صلى
فقال بعض القوم يا رسول الله انما نكلم في القدر فقال ابوبكر رضى
الحسنات من الله والسيئات منا وقال عمر رضى الحسنات والسيئات
كلها من الله وتابع بعض القوم ابوبكر وبعضهم عمر رضى فقال عزم سا قضي
بينكما يا قضي به اسر اقبل من جبرئيل وميكائيل اما جبرئيل فقال مثل
يا عمر واما ميكائيل فقال مثل مثلك يا ابوبكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف

اهل السماء واذا احلف اهل السماء احلف اهل الارض فليشكوا الي
اسرائيل ففصا عليه القصة فقصي منها ان القدر حيره وشرو من الله يوم
قال عزم هذا القضاى بينكم قال يا ابا بكر لو شاء الله ان لا يعصى ما خلق
الجنس على استحقاق وقال شمس الائمة هذا هو الاصل لا اله الا الله بالاجان
بالقدر ولا نظن مسكاشل الى كبر ما نقيا بعد بر الشر من الله بالآخر
لان طالب الصواب بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الزمان في ما يشاء
عليه واما ان كونه في تفصيله وزيادته التوغل في اسراره فممنوع عنه
وقال النقيع ابو الليث ان استطعت ان لا تخاصم في مسئلة القدر فافعل
فان النبي ع نبي عن كونه فيما استنى وكما ان كونه في ذلك البحر المظلم
امواجه العوض في لجنة المظلم منى عنه كذلك يجد فيه منى عنه لانه لا يخ
عن الحلال ولا ذلك قال صاحب الشرح لا يكلم انسان الا اقضى على الله كذا
فاحشا فان عارضه انسان في القدر فليكن ساكنا فيه ولا يكون معينا
فانه من السنة استنى وفي كواشى على اكتشاف المنفولة عن المعركة كمن
عبد الغرير الى حسن البصري فلعنى المك فدرى فكتب الي الحسن من انكر
القدر فقد جرد من ذلك دينه على الله فقد كفر ولم يدرك ما نقله جبه عليه
لاله وروي في المعارج عن ابن عباس رده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من امنى بسلم مضيق في الاسلام المرجية والقدرية المرجية من المرجية
يتمز ولا يهتدي من الارجاء وهو الناجية قالوا ان المرجية هم القدر والذين
يتولون ما ان العبد لا فعل له واضافه الفعل اليه منزله الاضافه الى الجادات
كما يقال جى النهر ودارت الرجي وانما سميت مرجية لانهم يجرعون امر الله
في مركب البكرة وهم يذهبون في ذلك مدب الا فرط كما يذهب القدرية مدب
التقريب والجهة بالحقك وسكين الياء لغة فيها خلاف القدرية قال
ابو عبيدة هو كلام مولد وهو اصطلاح المتفكرين وفي تعارف المتكلمين

بسمون المجرة وفي تعارف الشرع المرجية مكات القدرية في الزمان الاول
بسمون من حالهم الى الارجاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث
وغيرهم ما كتبوا هذا الخبر كجمع من العلماء السلف ظلا وعدا واما القدرية
فانهم ينسبون الى القدر وسوا ما يعده الله من القضاء فقال قدرت
الشيء اقدره واقدره قدره وقدرته قدره وقدرته قدره وقدرته قدره
هدمت البناء فهو يوم اي ممدوم ولكن ان يكن الدال منه قال الشرع
الا بالقوم للتوايب والقدر والامر يأتي الامر من حيث لا يدري
وهو في الاصل مصدر والقدر والتقدير بغير من كية الشيء واصل دعوى
القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق خلقه ولا يرون الكفر والمكافى بتقديره
ومشيتة وكل واحد من المؤمنين غشيب في اصله مذمب الى فرق كثيرة والقدرية
ينسبون الى القدر لان بدعتهم وضلالتهم كانت من قبل ما قالوه في القدر من انه
لا اشارة وهو لا الضلال يزعمون ان القدرية هم الذين ينسبون القدر كانه
مجرة هم الذين قالوا بالجه حتى نقل عن صاحب التلشاف ان القدر اسم لا فاعل
خاصة لا فاعل منه القوب الا ان من ادخل في القدر ليس منه وهو فعل العبد
فقد اعرب وجب ان يفت به كما يفت بالاشياء الخارجية عن الحوادث
مخالف من لا يسمي به الا افعال الله خاصة وذكر المطرزي في المنزلة
هو اربعة من رؤساء المعتزلة ان القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله
وينسبون القبايح اليه ويسميهم اليه العولية بما تعكس لان الشيء انما يثبت
الى الميثب لا النامي ومن زعم اسم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر
لانفسهم فهو جابل كلام العرب اسمى والنحوي فيه ان الاسم في الال كمثل
المدح والدم الا انه اشهر في الال واستقره مد لاله الحديث المذكور فادوا
وهم عن انفسهم وما ذكره من وجه الوضوء معارض بان من اثبت القدرية
من الامجاد فقد اعرب واسحق بنسب ما ينسب على الوجهين جابر على قائل الوضوء

على انما تقول لم تثبت هذا البتة من طريق العكس حتى يقال لو ما ذكره
بل اخذناه من القوم الصحيحة والنوكت من قبل الرسول ع فمن ذلك
قوله لو انما كل شئ خلقناه بقدر ومنه قوله ع من قال توحيث قدر خيره وشرو
ومنه قوله ع كل شئ بقدر ومنه قوله ع القدرة مجوس هذه الامة ولقد
احسن من قال ان هذا الحديث غل في عنقهم فان المجوس مائلون لمبدأ
مستقلين بما الظلم والنور ويزدان واهل من والمغفرة كالك بجل الله تعالى
شانه والعبد سواسية بمعنى قدرته عز وجل لا يقدر على عبده وبالعكس
كحق ذلك انه ع انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم احدوا في الاسلام
من جبايعنا من مذبح المجوس فيقول الكواين في دعواهم الباطلة الى الهن
اشن احد ما يزدان والاخر اهر من ويزعمون ان يزدان باقية في الخمر
والسرور وان اهر من باقية في الغش والشرور ويعملون ذلك في الاحاديث
والاعيان فيضامى مذبح القدرة لولهم البطي في اضافة الجبر الى الله وافتاء
النز الى غيره غير ان القدرة يقولون ذلك في الاحاديث دون الاعيان
قال زبير بن سلم والله ما قالت القدرة هكذا قال الله تعالى ولا كما قال الملك
ولا كما قالت النبيون عم ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما
قال اخوهم ابليس عليه اللعنة قال الله تعالى ان الله تعالى ان الله تعالى
العالمين وقالت الملكة ام سجانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال شعيب بن
وما يكون لنا ان نفوذ فيها الا ان يبار الله ربنا وقال اهل الجنة الحمد لله الذي
هو الهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدا الله وقال اهل النار ربنا غلبت
علينا شفوتنا وكنا فواسيا لئن وقال اخوهم ابليس عليه اللعنة رب يا اغويينني
وسم بخبري واني فكت الفعل المذكور عن عنقهم ونقصوا في اثبات معنى المجوسية في
مذبح محالفهم فقالوا انما في القول بقدر الصفا الغيبة قول نبوة والاك وما
زادوا في ذلك على ان الظهور اجهلهم في ان التوحيث برادف آلاءه وتخلفه

وقالوا اخي القول ان الله يخلق القبيح وينهي عنه يشبه قول الجحش
ان الآله يخلق الشئ ثم يبرأ عنه كخلق ابليس وهذا ايضا اية الجمالة
وحاية الصلابة فان خلق الشئ ليس اخر به ولا يستلزمه ملائمة من
القولين اصلا وما رواه ابو داود عن حذيفة عن النبي ع كل انتم محس
ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر نص في انهم المرادون
وبهذا التفصيل اشد باب التأويل في الحديث السابق ذكره والما بينهم
طريقه طريفة العدل والتوحيد فتبين من قبل الغنم لا غير ولو انهم
ارتفعوا الى السماء طيس لهم الا ان المغفرة من السماء واذا كلفت
عد لهم بطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الكافين وتوحيدهم بطل عدلهم
لاستلزامه معنى الصفات في الافعال على ما بين في موضعه ولقد احسن
بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذبح اهل السنة والجماعة على حسن
تقرير وانت تعلم ان من يكون هذه عقيدة لا يلزمه تجوز جبر ثم انهم لما
لم يجعلوا الصفات واجبه في نفسها بل قد قدم الذات فاقية بها ثم لم
يكن في شمس توحيدهم واشترافها من بعد ما دام من يجعل العبد سواسية
بمولا هم مستقلين في بعض الافعال مقدرا في توحيدهم ظلمة التاكيد
لما فانه من توحيد الافعال وجلبه الى الحاق ما لزمه من مساوي القدرة من
في الا حقايق باجباب بعض دون بعض آخر المغوت لتوحيد الصفات
المستجلب لنقصان الذات مع عما يتوجه الزعمون بل عما يحققه العارفون
علوا كبيرا فذا جور واشتراك معا هذا وان رايتهم في العدل والتوحيد
كذب بعضهم بعضا وكفى ذلك للمرشد من نقضا
ونقصا ثم يقول الله وحسن
توفيقه الملك
تم

دست

العلامة
طفان ابن الكمال
ابن الفضل
وابن الكمال

33



قال شرف الدين الجرجاني هذا القبة واسمها على وكنيته ابو الحسن محمد بن قتيبة
من ولادة اتراباد وقد ولد في تلك القبة في اربعين واربعمائة في سنة ثمان مائة
شرباز في سادس ربيع الاخر سنة ثمان مائة وثمان مائة كذا قال البعض من ثقته
قال ابن الكمال في تواريخه ابو الفتح عثمان بن قتيبة الوصلي
الحسيني المشهور كان اماما في علم العربية وكان ابن قتيبة
مملوكا روميا جني بفتح الجيم واسمه كيد النون وبعد ما ياء انتهى
وهو شرف القبة بتكلم الباء واسمه كيد النون وفتح
الحكم معرب كني بعض عليه التفت وصرخوا مان تحرك الباء
وتنوينه خطأ وذكر بعض النقاد انه رايت بخط جابر النعمان
انه حرر ونون لم

احمد بن علي ابو بكر الازدي المعروف بابن جهمس ولد سنة خمس مائة وسكن بغداد وانتقلت اليه رياسة الحنفية وشتم بالنعناء فاشتمت نفقة علي ابني الحسن الكرجي وله كتاب احكام القرآن وشرح مختصر الكرجي وشرح مختصر الطحاوي وشرح اجماع محمد بن الحسن وشرح الاسماء الحسنى وكتاب في اصول الفقه وكتاب جوابات مسائل توفى يوم الاحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة ببغداد وقد رثم من جعل بجهمس خيرا الى كرازي بل تمامه احمد بن عمرو وقيل عمر بن امير وقيل مهران ابو بكر اخو الشيباني حدث عن ابي عاصم النبيل واتي داود الطيالسي وكان فاضلا فارضا حاسبا عارفا بالفتنة مقدما عند الخليفة المهدي بالله فلما قتل المهدي نهب من بيت بعض كتبه وصنف كتاب ايجل وكتاب الوصايا وكتاب الشروط كبير وصغير وكتاب الرضا وكتاب الحاشية والستجالات وكتاب ادب الفقهاء وكتاب النفقات على الاقارب وكتاب اقرار الورثة وبعض بعض كتاب احكام الوقف وكتاب النفقات وكتاب الغصب واحكامه وكتاب فروع الكعبة والمسجد الحرام والقبر المقدس وكتاب احوال وكتاب المناسك ثبت قبل ان يخرج للناس وذكر انه كان يأكل من كس يده مات ببغداد سنة احدى وستين ومائتين احمد بن محمد بن احمد بن جعفر بن حمدان الواسطي بن ابي بكر القدوري ببغداد في صاحب لمختصر وكتبه سنة ثمان وستين وثلاثمائة وثقة على ابي عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني وروى الحديث وكان صدوقا وانتقلت اليه بالمران رياسة الحنفية وعظم عندهم قدره وارتفع جاهه وكان حسن العبارة في النظر قد ثابته الشاودة القرآن صنف المختصر الكرجي وشرح مختصر الكرجي فلتت وصنف كتاب التجريد في سبعة اسفار شتمل على اختلاف من السامعي والحنيفة واصحابه شرع في اطلاله سنة خمس واربع مائة ببغداد في يوم الاحد منتصف جنة ثمان وعشرين

الحنيفة

الحنيفة

الحنيفة

الحنيفة

واربع مائة ببغداد في يوم الاحد احمد بن محمد بن محمد بن علي بن عبد الملك الجعفي الطحاوي كان فيها اياما ولد سنة سبع وعشرين وقيل سنة ثمان وثلاثمائة ومات سنة احدى وعشرين وثلاثمائة عجب المرتضى وثقة به ثم ترك مذهبه وصار حنفي المذهب ثقة على ابي جعفر احمد بن ابي عمران موسى بن عيسى وخرج الى الشام سنة ثمان وستين ومائتين تلقى بها ابا جازم عبد الحميد بن جعفر ثقة عليه وسمع منه وله كتاب احكام القرآن يربط على عشرين جزءا وكتاب معاني الآثار وبيان مشكل الآثار والمختصر في الفقه وشرح اجماع الكبير وشرح اجماع الصغير وله كتاب الشروط الكبير والشروط الصغير والشروط الاوسط وله الحاشية والسياسة والوصايا والخواص وله كتاب تاريخ كبير ومناقب الحنفية وله في شرح الزمان الف ورقة وله النوادر الفقهية عشرة اجزاء والنوادر والحكايات ثبت على عشرين اجزاء وحكم عراض مائة وقسمه الفقه والغنايم وكتاب الرد على عيسى بن ابان وكتاب الرد على ابي عبيد وكتاب اختلاف الروايات على مذهب الكوفيين قال ابن بوش كان الطحاوي مثل فخرها عارفا عالم على مشكفا ابن عساكر وابن الجوزي قال ابن بوش توفي مسجلا في القعدة سنة احدى وقبل اثنتين وعشرين ثمانية وقد بلغ الثمانين احمد بن محمد بن عبد القاسم الناطفي احد الفقهاء الكبار له كتاب الاجناس والفروق في مجلد والواقعات في مجلدات توفي سنة ست واربعين واربع مائة والناطفي بنسبة الى علي الناطف وبعده احمد بن محمد بن عمر الواسطي وقيل ابو التماسم زين الدين العتاي بنسبة الى العتابة محلة بجاري له كتاب الزايدات وكتاب جوامع الفقه اربع مجلدات وشرح اجماع الكبير وشرح اجماع الصغير مات يوم الاحد من سنة ست وعشرين وخمس مائة بجاري فلتت وله نسبة القرآن وكانت وفاته وقت الظهر وفي النعناء السبعة قال الذهبي صنف اجماع الكبير والزايدات ونسب القرآن ولازمه شمس المنة الكدوري واحده عند احمد بن محمد بن ابو اسحق الاقطع درس الفقه

الحنيفة

الحنيفة

الحنيفة

على الحسن القدوري حتى برع فيه وقراء الاقطع بحساب حتى اتقنه و
شرح مختصر القدوري وما لى الى حدث فظهر على الحديث سرقة فاتهم بانه
شاركه فيها فقطعت يده اليسرى وحكي ان يده قطعت في حرب كان بين
المسلمين والشار وانه اعلم مات سنة اربع وسبعين واربعمائة **احمد بن**
ابراهيم بن يوسف شهاب الدين ابو العباس فاضل العسكر بدمشق شرح
جميع النسخ في الفقه والمغني في الاصول وسمى الجمع المنيع توفي سنة سبع و
ستين وسبع مائة بدمشق **احمد بن ابراهيم بن داود** المقرئ الحلبي شهاب
الدين ابو العباس المعروف بابن البراء كان فيها فاضلا مشارك
في علوم عديدة ومصنفات مفيدة شرح الجامع الكبير واشتغل به الصغير والكبير
وكانت وفاته سادس عشر رجب سنة ثمان وثمانين وسبع مائة **احمد بن ابراهيم**
عبد الحفي فاضل القضاء شمس الدين ابو العباس السروجي والى القضاء بالدار
المصرية وصنف وافتى ووقع شرحا على كتاب الهداية وسماه النهاية انتهى
فيه الى كتاب البيان في عدة من مجلدات فقهه توفي بالمدرسة اليعقوبية
بالقاهرة في يوم الخميس ثمان عشر رجب سنة ثمان وسبع مائة ودفن بترابها
قبة الشافعي ومولاه سنة سبع وثمانين وسماه **احمد بن الحسن** شهاب الدين
المعروف بابن الزركشي درس بالحنابلة واشتغل شرح الصغاني على الهداية
مات في ثمان عشر رجب سنة ثمان وسبع مائة **اسيد بن عمرو** ابو عمرو الفقيه
الكويتي صاحب الامم واحدا الاعلام روي الفقيه يابا سنده الى ابي نعيم
قال اول من كتب كتب ابي حنيفة اسيد بن عمرو مات سنة ثمان وثمانين
ومائة **اسماعيل بن حماد** الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تفتحه على ابيه
و**الحسن بن زياد** وسمع امامه توفي قضاء البصرة والرقه وكان اماما عارفا
بصيرته بالفضل محمود السيرة فيه عارفا بالاحكام والوقائع صنف الجامع
في الفقه عن جده الامام ابي حنيفة وكتاب الرد على القدرية وكتاب الارجاء و

في حقه
في حقه
في حقه
في حقه

وتفتحه عليه ابو سعيد البردعي توفي سنة اثني عشرة ومائتين امير كاتب امير
عمر العبد بن العبد امير غازي الانصاري ولى تدريس مشهد الامام بظاهر بغداد
وقدم دمشق مرشدا لبرجيب كان راسخا في مدبحة حنيفة باو عاني الفقه
والفقه والعقبة كثير الاجازة بنفسيه شديد التعصب على من خالفه صنف شرح
الهداية وسماه غايه البيان وناوذة الاقران في اخر الزمان وشرح الاحكام
وسماه التبيين وانه رساله في مسئلة رفع اليدين واخرى في عدم صحة الحجة
في موضعين من البلد وله باق في ليلة السبت التاسع عشر من شهر شوال
سنة خمس وثمانين وسماه كما وجد في خطه وتوفي يوم السبت حادي عشر شوال
سنة ثمان وثمانين وسماه **الجامع لقب ابي عبيدة** فوج من ابي مريم بن يزيد بن
جعونة المروزي لقب بذلك لانه اول من جمع فقه الحنيفة وقيل كان جامع
من العلوم له اربع مجلدات مجلس لاثرو مجلس لا قاول الى حنيفة ومجلس للحنو
مجلس للشعر روي عن الزهرري ومقاتل بن حيان مات سنة ثمان وسبعين
ومائة وكان على قضاء مرو والى جعفر المنصور **الحسن بن زياد** القلوي ولي
القضاء ثم استعفى عنه وكان يكسو ماله كما يكسو نفسه وكان يختلف الى
يوسف والى زفر قال يحيى بن آدم ما رايت افقه من الحسن بن زياد وقال
بن سماعه سمعت الحسن بن زياد يقول لبيت عن ابي حنيفة اثني عشر الف حديث
كلها يحتاج اليها الفقهاء قال في المبسوط صنف كتاب المقالات توفي سنة
اربع ومائتين **الحسن بن منصور** بن القاسم محمود بن عبد العزيز الاوزجني
الفرقاني المعروف بفاضلها من اهل الدين وله فتاوى في اربعة اسفار شرح الجامع
الصغير وشرح الزبادات وشرح ادب القاضي للخصاف توفي ليلة النصف
من رمضان سنة اثنان وثمانين وسماه **الحسن بن احمد** ابو محمد مجد الدين
المعروف بابن ابي الدولة كان فقهيا محدثا فقيها شرح السراجيه في الفرائض
وحدث كلب وتوفي في وفاة الشار شفيها الى رجب سنة ثمان وثمانين وسماه

فاهجان

الحسين بن علي بن الحجاج بن حسام الدين الصنفاني شارح الهداية قدم حلب
صنف اربعة الكافي شرح البرزوي قدم دمشق سنة عشر وسمائة قلت وشرح
المحقر المنسوب الي حسام الاحمدي المسمى بالمعجب **الحسين بن عبد الله ابو علي**
بن سينا ثقة في المذهب على الامام ابي بكر بن الامام ابي عبد الله الزاهد
أحسن الفنون وصنف ما يقارب مائة مئة مئة منها كتاب الشفاء وكتاب
النجاة وكتاب الاشارات وكتاب النسخ وكتاب القانون وميزان النظر
وكتاب سبعة وسبعين وثلاثمائة وبقاى كتاب في مرض موته وتصدق بجامعه ورد
المطالم على من عرفه واعتنى بما ليك وجعل حكم في كل سنة ايام حتمه ومات بهذا
يوم الجمعة في شهر رمضان سنة وعشرين واربعمائة **زفر بن الهذيل بن شيب**
القنبري البصري صاحب ابي حنيفة كان يفضل ويقول ائمة اصحابي وزوج
فخضه ابو حنيفة فقال له زفر تكلم فقال له ابو حنيفة خطبته هذا زفر بن الهذيل
امام من ائمة المسلمين وحلم من اعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه وقال ابو نعيم
كان ثقة مأمون وحل البصرة في ميراث ابيه فثبت به اهل البصرة ممنعه
اخرج منها وولى قضاء البصرة وولد سنة عشر ومائة ومات بها سنة ثمان و
حسين ومائة وقال ما خلفت ابا حنيفة في قول الا وقد كان ابو حنيفة يقول
عبد الله بن احمد بن محمد حافظ الدين النسفي ابو البركات له كتاب المصنف شرح
المنظوم وكتاب النافع شرح النافع وكتاب الكافي شرح الوافي وكتاب الوافي
تصنيفه اربعة وكتاب كثر الا فائق وكتاب المنار في اصول النفع وكتاب العدة
في اصول الدين وكتاب شرح الهداية كان مائة وثمانين سنة وسمائة قلت ثمة
على شمس الامم الكردري وروي الزيات عن الغياثي وسمع منه الصنفاني وشرح
المنار وسمائة الكشف وشرح العدة وسمائة الاغنياء ولا يعرف له شرح الهداية
عبد الله بن محمد بن مودودي بن محمد بن محمد الدين ابو الفضل الموصلي ولد بالموصل
يوم الجمعة سلخ شوال سنة تسع وثمانين وسمائة وكان فقها عارفا بالمدح في القضا

بالوفد ثم رجع الى بغداد ودرس شهيد الامام ابي حنيفة رحمه وافتى حتى مات
يوم السبت تاسع عشر المحرم سنة ثمان وثمانين وسمائة وله كتاب المختار
للقنوي وكتاب الاحكام لتعليق المختار وغيره **عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن محمد**
ركن الدين ابو الفضل الكرياني ولد في شوال سنة سبع وثمانين واربعمائة
وقدم مرو فنفقه وبرع حتى صار اماما كنفية خراسان وله كتاب شرح جامع
الكبير وكتاب التجريد وشرحه بكتاب سماه الايضاح ومات برو سنة العشرين من
دي القعدة سنة ثمان واربعمائة وسمائة **عبد العزيز بن احمد بن نصر** صالح
شمس الامم الكلوالي تشبه بسبع الكلوالي صاحب المبسوط امام كنفية في وقت
بخارا توفي سنة ثمان اوسع واربعمائة واربعمائة مكشور ودفن بخارا
وتبع منه شمس الامم الحسبي قال ابو العلاء الغضنفي مات بخارا سنة ست
وحسين واربعمائة **عبد الله بن عمر بن عيسى** ابو زيد الديلمي له كتاب الاسرار
وكتاب بتوهم الاول وهو اول من وضع علم الكلاف توفي بخارا سنة ثمان
واربعمائة وقبل يوم الخميس منصف جمادى الآخرة سنة ثمان وثمانين وهو
ابن ثلاث وستين والديوسي نفع الدال المهمل وضم الهاء الموحدة نسبة
الى قرية من بخارا وسمه قنديل طراد بوسه قال الذهبي كان من مشرقي
به المثل في النظر واستخراج الحج ومن مصنفاته كتاب الامد الاقصى اربعة
عبد الله بن حسين بن لال بن ولهم ابو الحسن الكرجي انتهت اليه رياسته
الكنفية بعد اس حازم وابل السجدة البردي وانتشرت اصحابه نفعه عليه ابو
الرازي وكان كثر الصوم والصلاة صبورا على الفقر والحاجة واسع العلم
والرواية صنف المحصر وجامع الكبير وجامع الصغير او دعم النفع والحديث
والانار المحرجة باسائنده اصحاب الفاي في آخر عمره كتب اصحابه الى سيف
الدوله بن حمدان فلما علم الكرجي بذلك بلى وقال اللهم لا تجعل زوني الا
من حيث وعدتي مات قبل ان يصل اليه صله سيف الدولة وكانت سنة ثمان

مكتبة

مكتبة

وسمي مولده سنة ستين وثمانين ووفاته ليلة النصف من شعبان سنة
 اربع مائة وثمانين **عبد الله بن سعود بن محمد** وصدر الدين المجتهد عالم فاضل
 وجبر مدقق له تصانيف معتد بها الشريعة في اصول الفقه وشرح المسئلة
 بالشرح وشرح الوفاة **عثمان بن علي بن محمد بن موسى** فخر الدين ابو عمر
 الزيلعي الصوفي البصري قدم القاهرة سنة خمس وسبع مائة فدرس الفقه
 وكان مشهورا بعمق الفقه والخود والزاوية وشرح كتاب كنه الدقائق
 في عدة مجلدات فافاد واجاد وحرر وانقد ورجح ما اعتد به في
 رمضان سنة ثلث واربعين وسبع مائة **علي بن محمد الحبش** فخر الاسلام
 البهردوي الفقيه باوراء الهند صاحب الطريقة على مذهب ابي حنيفة توفي
 يوم الخميس خامس رجب سنة اثنى وثمانين واربعمائة ودفن بقرية كذا
 المبسوط عشرة مجلدات وشرح الجامع الكبير وشرح جامع الصغير وكتاب في اصول
 الفقه مشهور قال الذهبي وكان مولده في حدود الاربع مائة **علي بن ابي بكر**
 عبد الجليل الخزاعي رمان الدين المرغنياني الرشدالي صاحب الهداية
 وكتاب البداية وكتابة المنتهى في النحو ثمانين مجلدات وكتاب التفسير
 المزيد ومنتسبات الخيامات سنة ثلث وثمانين وسمائة قلت وله كتاب
 مختار مجموع النوازل وكتاب في الفرائض **علي بن محمد بن عبد الله** السجاني
 شيخ الاسلام السمرقندي ولد يوم الاثنين السابع من محاذي الاول سنة
 اربع وخمسين واربعمائة تفتقه عليه صاحب الهداية ولم يكن باوراء الهند في رايه
 من كنف المذاهب يعرفه في سمرقند يوم الاثنين الثالث والعشرين من
 ذي القعدة سنة خمس وثمانين وسمائة وله شرح مختصر الطحاوي **عمر بن عبد العزيز**
 برمان الائمة ابو محمد المعروف بالحسام الشهيد تفتقه على ابيه وصنف الفتاوى
 الصغرى والقناوى الكبرى والجامع الصغير المطول وهو شاذ صاحب المحيط
 ولدي صغر سنة ثلث وثمانين واربعمائة واستشهد في سنة ست وثمانين وسمائة

سنة

سنة

البحاري

وعنه اخذ صاحب الهداية **عمر بن محمد بن عمر** الشيخ جلال الدين البحاري له
 كراشي على الهداية وكتاب المغني في الاصول وكان فقهيا عابدا مات
 بحسب من دى الح سنة احدى وثمانين وسمائة في عشر السبعين **عمر بن**
اسحق بن احمد القزويني فاضل الفقه سراج الدين ابو حفص الهندي
 تفتقه على الامام وجيه الدين الرازي وسمع عنه على حصر شيخ رباط السادة
 وآقني واشتغل وصنف شرح الهداية المسمى بالشرح وكتاب زبدة
 الامكان في احكام الله الاعلام وشرح الهداية على طائفة الجدل في سنة
 اربع مائة وشرح البيهقي في اربع مجلدات وشرح المغني **عبد العزيز بن**
احمد بن محمد له شرح البيهقي وشرح الاحكام وشرح الهداية الى الكفا
محمد بن احمد بن ابي سهل الحرشي سمس الائمة صاحب المبسوطات في حدود
 الخمسمائة كان عالما اصوليا مناظرا قلت قد شاع فيه انه اطل بالمبسوط
 قال في المسالك حكى عنه انه كان جالسا في حلوة الاستقبال فقبل له كفي
 عن الامام الشافعي انه كلفه ثمانية كراس فقال حفظ الشافعي زكوة ما حفظ
 فحفظه فكان اثني عشر الف كراس له كتاب في اصول الفقه جز فمحا
 وشرح السير الكبير في جزين فحين اطل ما وهو في ايجت فلما وصل الى باب الشرط
 حصل الفرج فاطلق فخرج في آخر عمره الى فرحانة فارتله الامير الحسن بمصر له قول
 اليه الطلبة فاكل الامام بدليله الايسر قال في المسالك صنف كتاب المبسوط
 في الفقه في اربعة عشر مجلدا اطل ما من حاطه من غير مطالعة كتاب لا ملاحظة
 تعليل بل كان مجوسا في ايجت مسب كلفة يفتح بها وكان يعلو عليهم من ايجت
 وسم على اعلو ايجت يكتبون يا يعلو عليهم قلت وشرح مختصر الطحاوي رايه
 منه قطعة قلت من فطنته مع هذا الخط ما حكى في المسالك ان الامير
 روج امهات اولاده من حذامه الاحرار قال الحاضرين عن ذلك قالوا
 نعم ما فعلت فقال شمس الائمة اخطأت لان كل خادم امرأة حدة فكان

الحرشي

مختصر ابن كاحب لاصول وشرح السراجيه ومقدمته في الفرائض وشرح جريد
للنصير الطوسي لم ينجل وحاشيته على الكشاف الى عام الزهراء وكانت وفاة
ابو الجبل ناسخ عشرة مضان العظم سنة ست وثمانين وسبعمائة **محمود بن عمر بن محمد**
بن عمر ابو القاسم الرحشي خوارزمي امام عصر طاهر افقه مولده برمحشيرة
من قري خوارزم سنة سبع وثمانين واربعماية **احد** الادب عن ابي منصور **صنف**
النصائيف البدعية منها الكشاف في تفسير التوان الخزيم لم يصنف قبل مثله و
التأين في تفسير الحديث واسباس البلاغة في اللغة ودرر مع البرار واصول
والفضل في النحو ومختصر المساعي لاغز وجو والمحتاج في الاصول وكان شروحه
في المفصل في عشرة مضان سنة ثمان وعشرة وثمانين وخرج منه في عشرة
الحوم سنة خمس عشرة وجمادى بكة زمانا كان يسمى جارا لله لا لك توفي ليلة عرفة
سنة ثمان وثمانين وسبعمائة بجر جانب خوارزم بعد رجوعه من مكة **منصور بن احمد**
يزيد ابو محمد الكوازي القاشاني شرح المشيختين في شرح جامع غايه في
توفي يوم السبت سنة خمس وسبعين **بقر بن ابراهيم** من جناب حبيب بن
سعد ابو يوسف القاشاني صاحب ابي حنيفة وكنى القضاة ثلثة من اهل قضاء
المديني والهادي والرشيد وكان ابيه تولية القضاء في المشرق والمغرب
قال احمد وابو حنيفة ثمان مائة وثمانين يوما اتمى من ربيع الاحسن
احدي وثمانين ومائة وقال يا فلان ولا حالفت به انا حنيفة الا قول قال
ثم رغب عنه وادعى مائة لا مال له ومائة لا مال له ومائة الف لا مال له
ومائة الف لا مال له وادعى ابو يوسف اول من خطب قضاء القضاة لعل
من غير لباس العلماء هذا الذي وذلك كله في خلافة الرشيد وهو اول من
وضع الكتب في اصول الفقه على مذهب ابي حنيفة والهاء المسائل وشرهاوت
علم ابي حنيفة في اوطار الارض **يوسف بن ابي بكر** بن محمد بن علي ابو يعقوب السكالي
سراج الدين الكوازي ولد يوم الثلث ثالث جمادى الاول سنة خمس وثمانين

منه

وحسنائه وبرع في عدة علوم النحو وتعرف ومعاني وبيان وعروض
وشعر وصنف كتاب المفتاح ومات سنة ست وعشرين وسبعمائة **تم**
طبقات المجتهدين من المؤلفات باثنا زاده
اعلم ان الفقهاء على سبعة طبقات **الاول** طبقة المجتهدين في الشريعة
كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأييس قواعد الاصول واستنباط
احكام الفروع عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على حب تلك القواعد من غير تقليد لاحد في الفروع ولا في الاصول **الثاني**
طبقة المجتهدين في المذهب كابي يوسف ومحمد وسائر اصحاب ابي حنيفة
الناويز على استوحاح الاحكام عن الادلة المذكورة على مقتضى القواعد
الذي قد راينا اسنادهم اوصيهم فانهم وان حالقوا في بعض احكام الفروع
لكمهم تقليد في قواعد الاصول وبينا زون عن المعاصرين في المذهب
وقار فونهم كالتأني ونظايرهم المحالين لا ابي حنيفة في الاحكام غير المتكدر
له في الاصول **الثالث** طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها
عن صاحب المذهب كالحكاف والي جعفر الطاهري والي الحسن الكرجي ومن
الائمة اكلوا في خمس لائنة الرحشي وقول الاسلام البندوي وقول الرزقي
وامثالهم فانهم لا يعتمدون على المحالفة للشيخ لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم
يستنبطون الاحكام في المسائل التي لا تقر بها عنه على حسب اصول قدرها ومنه
قواعد بيطها **الرابع** طبقة اصحاب التفرع من المتكدرين كالرازي واخواب
فانهم لا يعتمدون على الاجتهاد أصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول فسطبهم للاجتهاد
يعتمدون على تفصيل محلي دو وجهين وحكم مهم محلي الامر بنقل عن صاحب
المذهب او عن واحد من اصحاب المجتهدين برائهم ونظرهم في الاصول والقواعد
على امثاله ونظايرهم من الفروع وما وقع في بعض اللواضع من الهداية من قوله
كذا في خروج الكرجي وخروج الرازي من هذا القيل **الخامس** طبقة اصحاب

النسخ

طهارت صلوات الله علیه

الترجم من المقلدين كآتي الحسن القدوري وصاحب الهداية و أمثالهما
و سائرهم بمقتضى بعض الروايات على بعض الأثر بقولهم هذا أولى و هذا أصح
رواية و هذا أوضح و هذا أقوى للقباس و هذا أقرب للبيان **السادس**
طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوي و القوي و الضعيف و ظاهر
المذهب و ظاهر الرواية و الرواية النادرة كاصحاب المذاهب المعترضة
من المتأخرين مثل صاحب الكفر و صاحب الحمار و صاحب الوقاية و صاحب
المجمع و شأنهم ان لا ينتقل في كتابهم الأقوال المردودة و الروايات الضعيفة
السابعة طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكره ولا يعرفون التثبت
و التبيين و لا يميزون التمثال عن التبيين بل يجمعون ما يجدون لمخاطب البلي
عالم لهم و لمن قلدهم كل الويل نعم

و قد وقع في بعض النسخ
منه

ولما أخرج الكلام إلى هذا التفصيل وافقني الحال تفصيل ذلك لأصول فتقول
لابد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يعني بقوله و لا ينبغي بذلك مع فقه باسمه
و نسبه و نسبتة إلى بلد من البلاد اذ لا يسهل ذلك من جوع و لا ينبغي بل ينبغي
معرفته بمعرفة مرتبة في الرواية و درجته في الدراية و طبقة من طبقات
افقها و يكون على بصيرة و آفة و قدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارفين
بحسب الكفاية و حال امتحان الوداع أي الرس و فتوى الفرق
بحسب الكفاية و حال امتحان الوداع أي الرس و فتوى الفرق
محسن الحكم المعلن اعلمت
حالي في المأز

بسم الله الرحمن الرحيم
 اعلم انك انت محمد بن ابي طالب
 طبقات الاولى مسائل الاصول وسمى نظرا رواية وبين مسائل
 مروية عن اصحاب المذهب وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
 وسفيان الثوري والشافعي ومالك بن نضر وبنو عتيبة
 ممن اخذوا به في حنيفة وسمى في الرواية هو لاء المنفعة بين
 هذه المسائل التي سمعت بمسائل الاصول في الرواية هي
 ما وجدنا كتب محمد بن النضر بين المبسوط والزيادات واجمع
 الصغير والجامع الكبير والسير انما سميت بنظر الرواية لانها تروى
 عن محمد بن رواثة الثقفي في امانته او مشهورة عنه
التي مسائل النوازل وهي مسائل مروية عن اصحاب
 المذهب المذكورين لكن لاني الكتب المذكورة بل انا
 في الكتب غير ما نسبت الى محمد بن احمد كاليكيات
 والسهل ونبات واهل جانيات والروايات وانا قبل
 لها غير الرواية لانها لم تروى عن محمد بن رواثة ظاهرة فابته
 صحيحه كالكتب الاولى واما في كتب غير محمد بن احمد كاليكيات
 ابن زياد وكتب الامالي لاصحاب ابو يوسف وغيرهم والامالي

مسائل الاصول سميت بنظر الرواية
 لانها تروى عن محمد بن رواثة الثقفي

مسائل النوازل

الحسن بن احمد العبارة هي الرقيات المحررة

مسائل
 الامالي

جمع الاملاء والاملاء هو ان يقع العالم وحوله فلا يتركه بالي
 والقرطبي في كتابه العالم ما فتح الله عليه من العلم ويكتبه
 السلامه ثم يجمع ما يكتبونه في الجالس فيصير كتابا وسموه
 الاملاء والامالي فكان ذلك عادة علماء السلف من الفقهاء
 والمحدثين واهل العربية وغيرهم فانه رست له
 العلم والعلماء والى الله المصير وعلماء السلف في التعلية
 واما برؤيت مفردة مثل رواية ابن سنان ورواية علي بن
 منصور وغيرهم في مسائل معينة **التي** الفتاوى وروايت
 الواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهد في المسألة
 ما سئل عنهم ولم يجدوا فيها رواية اصحاب المذهب المتقدمين
 وهم اصحاب ابو يوسف واصحاب محمد واصحاب اصحابهم
 وحكمهم في الامور بنقض عصر الاجتهاد وهم كثير في موضوعاتهم
 كتاب الطبقات لاصحابنا وكتب النوازل **فمن** اصحاب
 ابو يوسف ومحمد مثل عصام بن يوسف وابن رستم ومحمد
 ابن سنان وابن سليمان الجوزي وابن حفص الجباري
 وغيرهم **ومن** اصحابهم او من بعدهم مثل محمد بن سنان
 ومحمد بن مقاتل ونضر بن يحيى والى نصر الحاسم بن عامر
 وقد يتفق لهم كاليكيات لاصحاب المذهب لانا لانا
 ظهرت لهم بعد حسم اول كتاب جمع في فتاوىهم فيما
 بلغنا كتاب النوازل للفقهاء الى البيت السمرقندي راج
 فانه جمع صورت ورجاعه من المتابع بقوله سئل نصر

مسائل
 او كتاب جمع فتاوىهم
 كتاب النوازل

ابن يحيى في رجل كذا وكذا فقال كذا وكذا وسئل الواعظ
 عن رجل كذا وكذا فقال كذا وكذا وهكذا ثم جمع الشيخ
 كتابا اجمعا لجميع النوازل والواقعات للطف في الواقعات
 المصدر السديد ثم ذكر المتأخرين بعد الطحاوي
 من المسائل في كتبهم مختلطة غير متميزة كما في جامع قاضى
 والمختلصة وميز بعضهم كما في كتاب المحيط الرضوي
 المشتمل على ما ذكره في الاصول ثم سأل النوازل
 ثم سأل الفتاوى ونعم فعل تحت يطبق في كتاب
 المشايخ المتأخرين فالمراد ما ذكرناه ونقل عنهم في الكتب
 اما الاحتمالات كما نقلنا واما تخرجات فقوال العلماء المتأخرين
 فانه قد يكون عمل المتقدمين مختللا لوجهين فبعضها بعض
 المشايخ على وجه وبعضهم على وجه اخر واما احتياطات
 او ترجيحات المسائل المتقدمة كما يقال هذا القول اخبر
 شيخنا ما وراة النهر وافني بهذا مشايخ سمرقند والقا
 على القدماء منهم الاجتهاد والشيخ وهم الذين كانوا يباين
 ما بين الاربعة من السجدة والغالب على المتأخرين منهم
 الذين كانوا بعد اربعائة الترجيع فقط واعلم انه كتب مسائل
 الاصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد وهو كتاب معتبر
 نقل المذهب شرح جماعة من المشايخ منهم شمس الامام
 وهو الميسر في السجدة بل هو المراد اذا اطلق المبسوط في
 شرح التهذيب وغيرها وشرح الامام الاسيبي ايضا

كتاب
 الشهد

كتاب
 المنتقى

ومكتب المذهب المنتقى للحاكم البصري وفيه النوازل
 يذكره رضى الواس في المحيط بعد نقل النوازل محتوياتها
 ولا يوجد المنتقى في هذه الاعصار واعلم انه نسخ المبسوط
 المردية في نسخة متعددة واطهر مبسوطا بسلما الجوز جاني
 شرح المبسوط جماعة من المتأخرين كشيخ الاسلام ابن بكير
 بنحو اربعة وثمانين مبسوط المبسوط المبسوط في شمس الامام
 الخوافي وغيرهما واوردوا مختلطة بكتابتهم بغير كلام
 محمد كما فعل شرح الجامع الصغير في شرح الاسلام النور
 وقاضى في وجبت وقع في المختلصة في شرح الاسلام
 وفيه فالمراد مبسوطاتهم واعلم انه كتب في الف
 كتب المبسوط مفردة او لا مثلا الف مسائل الصلوة
 وسما كتاب الصلوة ومسائل البسوع وسما كتاب
 البسوع وهكذا الاياه والاكرام وغيرهم جميعا فصار
 مبسوطا في ترجمة الكتاب في المسائل المذكورة فتعمل
 كتاب الصلوة وكتاب الركوة وهكذا هو المراد حيث
 ما وقع في الكتب فلا محمد في كتاب الاقرار كذا او قال في كتاب
 الدعوى كذا واعلم ان الراس المخت

43

29.

ط ط ع ع ف ف

لے م ن و م لای

١٨٥٩
الحمد لله

18

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

55

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي جعل من كلام العرب على المبنى والمغرب . وقصلا الى العربية
 العرب . والصلوة على محمد الذي اعجز بقصاغة اللسان فقهاء العرب الربا
 وعلى آله وصحبه من المهاجرين والانصار . والناجيين بالاحسان من المعصين
 الامصار والغزاة . وبعد هذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريف الكلمة الابجدية
 وتفصيل انسابه وتفسيره على ما يشاهد وليس من فانه وفي جوامعها يتناول
 وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة الابجدية ويحذفها جزا من الكلام بعد التعريف
 استعمالها جزا ويحذفها جزا من قبل . والاستعمال الاول على شئ اوجه ثمانية
 انتم الكلمة الابجدية المستعملة في كلام العرب اربعة . وتفصيل تلك الانواع ان تلك
 الكلمة لا يكون من ان يكون مغيرة بنوع تعريف من تبدل حرف وتغير حركة او لا يكون
 مغيرة اصلا . وعلى كل من التعديرين لا يحسن ان يكون ملحقة بابنية كلام العرب
 او لا يكون ملحقة بها . فالانواع اربعة احدها ما لم يتغير ولم يكن ملحقة بابنية كلامهم
 كاسان وانبيا . ما لم يتغير ولكن كانت ملحقة بابنية كلامهم . والثاني ما تغيرت ولكن
 لم يكن ملحقة بها كاجور واربعا . ما تغيرت وكانت ملحقة بكلامهم . والثالث ما لم يتغير ولم
 يعتبر التفصيل في غير المغيرة لجعل التبيين الاولين فيها واحدا . حيث قال سيبويه
 شرح اللغوية ان الاسماء الابجدية على شئ انتم قسم غيرته العرب . الحقيقة بكلامها
 حكم اجنبية باعتبار الالهي والزايد والوزن حكم ابنية الاسماء العربية الوضوح
 كدرهم وقسم غيرته ولم ينفقه بابنية كلامها فلا يعتبر قسمه ما يعتبر في الذي في علم
 نحو اجون آجر . وقسم تركوه غير مغيرة في الحقيقة . من هذا القسم لا جبر بابنية كلامها
 عنونها كحرم اكفوه . قسم . ما لم ينفقه بابنية كلامها لم ينفقه عنها نحو حراسان
 لا يثبت فخلان الى . وما كلاس الدريم فارسي مغرب اصله . درهم فغير زيادة
 لها . كما قاله بصيغة ففعل قال الحليل ليس في كلام العرب فعل الا اربعة
 احرف درهم ورجع ورجع ورجع . وقلم ذكره الجوهري في تضعيف قول الطائي

ان جفيع يقع الال . والذي يخفى به فارسي مغرب ذكره الجوهري في **تكملة العين**
 الواسع ذكره ابن السكيت وقال الخطيب البغدادي في الابيضاح شرح سقط الزند
 ويجوز ان يكون لغوية ثبت اليه لانهم يستعملون في الاشياء . واصل فخر فارسي
 مغرب . وقال سبزواري في خوام السقط شرح الديوان المذكور . انتم ثبت
 به بنية التثنية اراد به سراج القطر . وفي اللغة مخصوص بكلام العرب
 ومن هنا ظهر ان الكلمة الابجدية بعد تعريفها يجوز ان توضع لمعنى آخر غير معناه
 الالهي . وذلك لانها في كونها مغيرة باعتبار المعنى الاول قال صاحب الكتاب في
 تفسير سورة الاحقاف ان معنى التعريب ان يجعل عربيا بالنسبة فيه وتغيره عن
 منهاجه واجازته على اوجه الاعراب . وقال الجوهري في الصحاح والتعريب
 الابجدية ان ينفقه . العرب على منهاجها . ومن القول المذكورين عموم وحفظ
 من وجه تاجما عما في القسم الرابع من العرب . واخر ان القول الاول من القول
 الثاني في القسم الثالث منه . واخر ان القول الاول في القسم الثاني منه . واما القسم
 الاول منه على موجب . فذلك القول لا يكون من العرب مع انه يكون جزءا من كلام
 العرب . قال سيبويه في الامام فلو ان اسان ما يرا دينا . ثم القول فدينه فاسان
 والجوهري صاحب المعاني موافق للجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بآراء القوام
 في ادغام القوام . ويقولون للقبلة المحذبة الشطرنج . في الشين . وقيل كلامهم
 ان كسر لان من ذمهم انه اذا عرب الاسم الابجدية ردا الى استعمال من نظيره
 في لغتهم وزنا ومبغضة . وليس في كلامهم فعل ينفق الفاء . واما المنقول عنهم في
 هذا الوزن ففعل فلان . وجب كسر الشين في الشطرنج ليجوز دخول الفاء . وهو قولهم
 وقد يجوز في الشطرنج الا يقال بالشين ليجوز اشتقاقه من الشطرة . وان يقال بالياء
 الملهة يجوز ان يكون مشتقا من الشطرنج عند التعقبة . ومثله تسمية الدعاء للباس
 بالشيعة . والتثنية اشار به بالين الملهة الى ان رزق السم الحسن وبالشين المعجزة
 الجوهري في الشين لان العرب يقولون تحت الابل اذا اجتمعت في المرعى . وقيل ان معناه

قدس

بالش المجزأة الدعا، لتواتره ومي الاسم الاطراف الى هنا كلامه. **وذكر عليه**
بعض من نظري الكتاب المذكور وعلى علمه انني ما نال هذا ليس صحيح الا ترى ان
سواء قال في الاسم المعرب من العلم وما اخفوه باقية كلامهم وربما لم يخفوه
فذكر بالحق باقية كلامهم في رسم نهرج وما لم يلحق باقية كلامهم في رسم نهرج
وابرسم نهرج باطل ما ذكره على ان اتم اللغز لم يذكر واخذه اللغز لا يخرج
وقد ذكر في السكت في كتاب اصلاح المنطق وذكر كما غيره قوله اشتقاق من
المشاهدة يذا غلط واضح لان الاسماء الالهية لا تشق من الاسماء العربية الا
انهم اطلقوا قول من زعم ان البسبب من ايتسبب اشباع حرفه وايضا فاعمل في
الكلمة عاقبة واشتقاقها من الشطر موجب انها ملائمة ويكون النون واجم زائرين
وذا من الفسك واتى كلامه في قوله لان الاسماء الالهية لا تشق من الاسماء
العربية كلام قد علك في هذه الرسالة ما دون الله ثم ان ما نقله عن سيبويه
فوسبقا لراية التعرب من العولس المنقول عن الرحشمري والجوهري لما على
ملائمة شرطه كان باقية العرب واما عن الاول فانه شرط فيه التغيير من نهرج
اصيله والمنقول عن سيبويه فلو عن الشرط المذكورين وكلام الامام الواحد في
صريح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري والجوهري حيث قال في شرحه وهو ان المتبني عند
قوله وادرس ان في الشطر سمي. **ونكث انني ولكل اصحابي. الشطر في تعرب**
والحسن كثر الشئ ليكون على وزن فعلين مثل جرح وخرطع ويسمى كلامهم
فعلين. **وقيل** انه تعرب من شدرخ بمعنى اتسبب اشغل به ذمب غاؤه باطلا
قال والاسم كثر الشئ فاشتق في كلامه الحسن وراه الصفة والطاهر انه تعرب من
صدر زئجك لاس شدرخ وصدرك فارسي كسبب كلام احدهما ضد وعاء
بالعربية ما شاء وانما زئجك ومعناه بالعربية حيلة والمراد من العدد المذكور المبالغة
في الكثرة. **وعلى** هذا يكون في الاسم المذكور اشارته الى ان مبني تلك اللفظة على الكثرة
الاصيلة والحمل اللطيفة وتبدل الكاف بلجيم في تعرب الكلمة الفارسية شاذ في

كثافي ترخس وجلبارة وجل جيب. **وعلى** تقدير ان يكون اصله شدرخ متني ان
يكون معناه ذال الالم فان تلك اللفظة سبب لتخفيف الحاطر وتشبيها لما ذكر من
صيرورة السعي باطلا والغناء هباء. **لان** الالم في مثل هذه الاسماء الاشعار الملح
لا الانباء عن الدم. **وقال** جمال الدين عبد الله بن مشام صاحب معني اللب في شرح
العقيدة كعب من زهير في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم الشطر يروي بالمهمل لانه كجمل
اسطر او بالهمزة لان الالف من نفسان النطق شطرس واللفظ النصف **فك**
عز من شواذ العبسية الى امر من غير عيب منضبا. **شطر** واحد من شطرين
وذلك ان اباء عرق واحدة واحدة مشط من جهة ابيه فافترقه الناس وشطره
من جهة امه كما في عنقه المنفصل وهو السيف اسمي كلامه والطاهر من انه لا يقول
شعرب الشطر. **ومن** قال يتعرب صاحب الفاموس الا انه لم يتعرض لاصله وانه
واعلم ان اللفظ المعرب ان كان موافقا لواحد من بنيت لغتي العرب جازيا على
ومن اصل اصولهم كتحرم طاحاجة في تعربه الى التغيير والافلاحة من نوع غير
اما الالحاق باقية كلامه في الرسم على ما تقدم واما للتفريق لاصولهم كما في كسب
قال الجوهري في الصحاح الهنداز تعرب اصله بالفارسية انواره يقال اعطاه
بالحساب ولا ينداز ومنه الهنداز الذي يتدرج في القني والابنية الا
انهم صبروا الزاد سينا فخالوا منه سلا لا ليس في كلام العرب زال قبلها وال
في المعربات الزنديق صرح بالجوهري حيث قال في الصحاح الزنديق من الشنونة وهو
تعرب ولجج الزنادقة والطهاء عوض من الياء المحذوفة واصلها الزنادقة
قد تزندق والاسم الزنوفة وسكت عن بيان اصله من لغة العجم كما لم ينف
علمه **وهم** في صفة الفاموس حيث وهم انه تعرب من زده ورس او
الضوب انه تعرب من زده قال الامام المطرزي في المغرب قال الليث الزنوني
معروف وزنوفته انه لا يؤس بالاحرة ووحداية الخالي وعن طش ليس
ومن في كلام العرب قال ومعناه على ما يتولد العامة ملحد ودهري وعن

ليس كلام العرب
ذال صلبا وال

من علم ما هو متروك من دين اي دين الكراهة فقد اهلها ومنع وانما خص الزندق في هذا الصلح الكفر
لان مشهور باستحقاق الصحف ولا كمال الشاغر كائني صحف بيت زنديق لا يملك

اي ودين انه فارسي معرب اصله زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر و
مفاتيح العلوم مشهور بالنفس الكبر الزنادقة هم المانوية وكان المراد من
بكره ترك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم شتركة وكل
كتاب اسماء زنده او هو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه
نبي منسب الى كتاب مزدك الي زنده واعربت الكلمة بمعنى زنده فيقولون
زعم القائل ان العرب زنديق حيث قال في شرحه للمفاتيح وحواسيه
المستوله عنه وصير العالم الخريد زنديقا اي مبطنا للكفر بما في الصانع الحكيم او
قائما بالهين جالني ايجر وخالق الشر فبمثل هذه الامور الى حالنا الشر وهو
يرب المجوسي قبل الزنديق بمعنى الزنديق وزندك كتاب مزدك الذي ظهر في
زمان قباد وابعاح الزوج فقتله انوشروان الى هنا كلامه وانما رجحنا القول
بانه متروك زنده على القول بانه معرب زندي لان الالباء في اخر الكلمة المطلق النسبة
في لغة الفرس والكلمة فيه لاختصاص والانتساب بحاص يرتكك الى هذا الفرق
ما في تسمية من النسبة اللازمة الى الفرد المخصوص واللون المخصوص وما في تسمية
وسما من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص والصفة المخصوص وقد
اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا المرسومة بالفرد في ولا يرب عليك ان المتنا
بحال المنسبين الى الزندق هو ان في دون الاول ولم يقصد ان يعبر بقرينة
العالم الخريد زنديقا كيف والمنسوب الى الزندق مطلق لا مبطن له فالحال
الذكر لم يرب في تسمية بقرينة اي مبطنا للكفر ومنها **اباوق** فانه معرب باده
وهو على ذكر في كتاب الاشرية من متاله نعان من كتابين شرح المنظومة التي
عصر من ماء العنب اذا طغى اذني طجة حتى يصب اقل من ثلثه وعلى واشتد
فدفع الزندق وانه حرام عليه وكثيره قال حواشيه زاده وهو فارسي معرب لانه
في العجم يستعمل دون وسم ان باده في لغة الفرس برادف في فند وسم فان
في في لغتهم محمدا وقال صاحب القاموس الما ذوق كسر الدال وفتحها ما طبع من طبع

العنب اذني طجة فعصار شديدا وقال قوام الدين الاتقاني في غايه السيل
والبادق معرب باده بالفارسي ومنه حديث ابي عباس مع اكل
عن الباقى فقال سبقت محمد الباقر وما اسكر فهو حرام كذا في الغايي
اي لم يكن الباقى في عهد رسول الله ص صاحب الهداية لم يعرف منه ولا
الطلاء حيث قال واما العنب اذا طغى حتى يصب اقل من ثلثه وهو المطبوع
اذا طغى يستعمل الباقى وكذا اصدر الشرح لم يعرف منه ما حث قال في شرح
قول صاحب الوقاية كالطلاء وموما عنب طغى وصب اقل من ثلث الطلاء
وهو الباقى ولم يرب في ذلك فان الفرق مقرر من هذا ذكر في التمهيد الطلاء
اسم لثلاث وهو المطبوع من ماء العنب بعد ما يصب ثلثه وتبقى الثلث
وصار سكر **اباوق** اسم لما طغى من ماء العنب وصب منه اقل من الثلث
بعد ما صار سكر **اباوق** وقال الجوهري في الصحاح والطلاء ما طغى من عنب حتى لا
تشاء وتسمى الباقى **اباوق** ومن هنا طهراتها كما لم يصيبها في عدم الفرق بين
الطلاء والباقي كذلك لم يصيبها في تعيين قد الطلاء فان ما يصب منه
الاقل من الثلثين هو المنصف نص عليه ابو الليث حيث فسره في
شرح اجماع الصغير بالذي يصب اقل من ثلثه فصاحب القاموس ايضا
احطاه في عدم الفرق من الطلاء والمنصف حيث فسره الطلاء كما في المنصف
ومنها البريد فانه معرب بريد دم قال العلامة الرخشري في الغايي
والبريد في الاصل البغل وسمي كلمة فارسية اصلها بريد دم اي كدور
الزنب لان يقال البريد كانت محذوفة الا ذاب فاعربت الكلمة فحقت
ثم يسمي الرسول بركب بريد والسكة الموضع الذي كان سكنته الغنوج
المرتبون من رباط اوقية او سبت او نحو ذلك وقد سئل السكتين لربعة
فواحد وكان يترتب في كل سكة يقال انتهى كلامه وبهذا التفصيل ينتهي
ما في الجوهري وصاحب القاموس حيث قال البريد المرتب وانشاء سكر والاول

المنجنيح ع

من غلبت عليه
والسلام
بني سجاد عليه السلام

وزاد السكت قوله وقد سماه والرسل على ذوي البر من اهل فناء
والتيوح بضم التاء جمع فوح وهو موب بك صرح به في التاموس
ومنها التفت فانه جمع موب طشت وهو لفظ فارسي وسمي فيه
الام المطر في حيث قال في المغرب انطقت مؤنثه وهي اعجب والتفت
مقرها فانه كما لم يصح في قوله ان التفت اعجب لما عرفت انها معرفة
انما الاعجب لفظه طشت كذا لم يصح في قوله والتفت لغيرها لان التفت
مترخم من التفت كما ان طشت مترخم من طشت قال الشاعر عري البنت الفارسي
قطار استر ديرة صدوسي . كه بارش طشت و طشتان بود و سبي .
وكذا ايجوهر في اخطا في قوله ان التفت عري اصله التفت لغيره على اهل
احد السنين ناء للاستفهام فاذا جمعت او صغرت ردت الياء اليك
فصلت منها بالفت او باء فقلت طشت او طشتي بجمع صاحبها موب
حيث قال التفت التفت بدل من احد السنين ناء وصاحب كل ايضا غافل
عن ترجمها حيث قال والتفت لغيره في التفت . **ومنها الموق** فانه موب موزة
قال ايجوهر في الموق الذي ليس فوق الحنف فارسي موب . **ومنها جوب**
فانه موب موزة وهو ليس فوق الموق وقاية له عن الوصل والنجاسة
وايجوهر في لم يصح في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث قال وجوب الموق الذي
ليس فوق الحنف بجمع تاج الشريعة حيث فتره في شرحه للهداية ما ذكره
وقوله صدر الشريعة حيث قال في شرحه للوقاية او جوب موقه اي على جنس طيبان
فوق الحنف ليكونا وقاية لطعام الوصل والنجاسة وان كانا من لوم او حنة
جاز عليها المسح سواء لبسها منقوس او فوق الحنف وان كانا من كبريت
او حنة فان لبسها منقوس يكون وكذا ان لبسها على الحنف الا ان يكونا كبريت
يعمل على المسح الى الحنف الواحل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضي خاين في فتاواه
وان لبس الحنف فوق الحنف في بقوله وان لبس فوق الحنف ردا لظاهر كلامه

ومنها التفت فانه موب ساطق وهو موب في حيث ما زاد على قال
السراوتي واحد السراوتي التي تدفق من الدار كانه غافل عن كونه موباً
صاحب القاموس ذكر البيت موب منع الدار في تفسير التفت ولم يحسن في التفت
وهو الذي يعبر به في الفارسية بنسب الى الدار لا الى البيت والتفت
الشفيع وهم فيه حيث وهم انه موب سر آبرده على صرح به في الحواشي التي عليها
على شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظاً ومعنى واحسن ساطق طاق سر
قدم المصنف اليه كما هو فان كل اللغ عند جعل المركب منها اسماً لا يقولون
شاء شامان واذا اجعلوا اسماً لا يقولون شامان شاء الا انه غير مطرد لانهم كثيراً
لا يغيرون الترتيب بل يكتفون بقطع الاضافة مثلاً يقولون خواج سراجي
بنسب الى سراجي بربط اصله بربط بالاضافة على الشيء ثم جعل اسماً لانه محضة
من الالف الغاء **ومنها دهقان** فانه موب دهقان وهو مركب من كلمتين
احدهما ده ومعناه القرية والآخر هي خان ومعناه الرشد قد مر ان في
لغة العرب قد يقدم المصنف اليه على المصنف عند جعل المركب منها علماً فاقول دهقان
خان ده ومعناه رشت القرية مرج ذلك الفاعل المتعارف اني حيث قال في شرح
الكلمة الدهقان رشت القرية ومقدم امحاب الزراعة وهو موب نهى كانه
وما ذكره شمس اللامه الخراساني في شرح المسوط من ان دهقان اسم لمن له متاع و
املاك ليس بذاك قال كذا على ذكر يكون دهقان من الالف الغاء الشريعة المشرقة
باللوح والتعظيم وقد ذكر في كتب الفقه في عداد ما يقدر به قلت قد تعرض
الامام المذكور في الشرح المزبور لهذا الاشكال وذكر وجه الاختلال حيث قال العربي
بادهقان لا حد عليه وهذا من اعجب المسائل فلفظ الدهقان في اللوح والتعظيم
وقد ذكره يعني محمد في جملته القدر وهذا لان المركب يستلحقون ولا يشتمون به
الا العلوح ملازلة الاشكال ذكره ومن انه ليس بعرف **ومنها سمرقند**
فانه موب سمرقند وهو اربعة مركب من كلمتين احدهما سمر والاخرى كند لانه

في هذا واما الخلل في معناها قال ان قتيبة في كتاب المعارف في ترجمة ثمر بن
ازريقش احد ملوك اليمن انه خرج في جيش عظيم ودخل ارض العراق ثم توجه يريد
العباس فاقبل على فارس وجستان وخراسان وافتح المدائن والقلاع
ودخل مدنية القصف فهدمها فميت ثمر كذا ثم عثر بها الناس حالوا ثم كند
وعلى هذا يكون كند بمعنى مدم مستقام كندون وقال ابن خلكان في تاريخه
بعد نقله ما قاله ان قتيبة وليس الامر كما زعم انما اصل الكلام ان شهراسم بجارية
الاسكندر مرضت فوصف بها الاطباء ارضها ذات سواد طيب وانشاءوا له
نظاما منقذ فاسكنها اياه فلما طابت سني مدنية وكند بالركي هو المدنية مكانه
يقول بله شعر الى هنا كلامه وعلى هذا يكون كند اسما جادا آخر وهو وصف
على القاعدة التي تقدم بيانها ولما حفظ هذا التفسير قال ابن خلكان كان يقول
بله شعر والافرنج ما قدمه من البيان سوا النطق المعنى المذكور ومن كلامه قال ان
زعم ان كند المعنى كذا فاستحي لم يصيب وكذا من قسره بالقوة ومنها **آراء**
فانه معرب واراب كند وقال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الاول الثانية
بارمودة ثم جيم ثم راء ووال مملكين علم ولاية بجارس في الزنجيل المنسوبين
الى الفاضلين سعد الدين الشفاعة والشيخ الجرجاني بله بفارس
وآصل مركب من كلمتين احدهما داراب وهو اسم ملك واهرى كند معن فعل وخدم
وهو الفاعل الشريف حيث قال فما علقه في الكف انه مركب من كلمتين احدهما دارا
اسم ملك بنا و الثاني كند لان كند مركب من كلمتين احدهما كند واداه
حرف الباء التي تزداد في لغة الفرس على صيغة المضارع فخصيصها الحال في
مقابل جرمين التي تزداد وتخصيصها الاستقبال فعلى ذكره يكون دارا كند
مركبا من كلمتين **ومنها السبئية** فانه معرب سب سب سب وسب لفظه مركبة
من كلمتين اولهما انجيم والاخرى ترتيبه فان سب سب سب وسب سب سب
فكانه قال الترتيب السبئية وسب هذه الكلمة على ذكر في النجوم الزاهرة ان جنكيزخان

بذلك الخلل كان قد قسم ما ليك من اولاده الثلث وجعلها ثلثة اقسام و
او ما سمع بومبايلم كرجوا عنها ولقي فيها بينهم الى توسنا هذا مع كثرتهم واحدا
ادبا منهم معاروا ويقولون سب سب سب سب سب سب سب سب سب سب سب سب سب
فمثل ذلك على العامة ففرقوا بابتغى الترتيب فقالوا السبئية **ومنها الباقى**
فانه معرب دل على ذلك فانه من انجيم والفاف فانها لا يجتمع في كلمة عربية
مثل انجيمون وانجودى وانجوسى وانجاسى والقنج وغير ذلك وهذا
باب مقرر وكذا تلك انجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهرنج
وانجص والفلج وانجسطل وغير ذلك وهذا ايضا باب مقرر
قال الخوجهرى في العلوح الاصل في المنجيني من جهة نيك بقية بالعوى كاجود
ولا يذهب على من يعرف تلك اللغة ان معنى من جهة نيك ليس اجودى وقال
صاحب القاموس المنجيني بكسر الميم الة ترمي بها الجارة كالمنجنى معربة و
قد يذكر فارسيتهما من جهة نيك اي انا ما اجودى فرادى في الشرح بقله
حيث انى في اول تفسيره انا فانه قال عن ان ماى آخره من كلمة من يعنى عنه
ولا يجامعه وقال ابن خلكان في تاريخه قلت فتفسير من انا وتفسيره ايش
وتفسيره نيك جدي انا ايش ولا تحى فانه من العصور والاقرب ان يكون المنجيني
معرب نيك نيك في لغة الفرس بنقل الجبل **ومنها كنية** قال الامام
المطازي في المعرب انه معرب كشت وعندي انه معرب كلبا لان كشت
معرب اليهود خاصة كما ان كلبا مال نظامي طبال بقية آهين كوس
رمان كلباى فسوس وكتب اصله كلباى حذف احدى يائيه
تخفيفا وكتبه مخفوضه بالنسبة على ذكره الجوهري او شتر كينهم وس
اليهود على ذكره صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب
كشت لاحضاره باليهود على امر والعجب ان المطازي يوافق صاحب القاموس
في انه كنية من اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انها معرب كشت و

ومن غريب النوب سا باط مانه معرب بلاش اباد على صرح بر حجاب
 القاموس حيث قال سا باط اسم موصوع بالمدابن كسرى معرب بلاش اباد و
 افرغ من حجام سا باط لانه حجام كسرى في سفره فاغناه فلم يجد الحامه وقال
 الجوهري في الصحاح والسا باط سقيفة من حباب طين خشنا طين وقولهم في المثل
 افرغ من حجام سا باط **قال** الاصمعي هو سا باط كسرى بالمدابن والمجى كسرى
 وبكسرى اسم جبل وكان عاقل عن ان بلاش اسم اخي فبادعتم انوشروان وكان
 كسرى قبل اخيه وعندي ان سا باط معرب شاه اباد ورج يزول الزاوية و
 شاه اباد مركب من كلمتين احدهما شاه ومعناه العظيم وشاه اباد اي
 الوطن العظيم وشاه دانه وشاه رخ وعند الاطلاق ينصرف الى السلطان
 وهو المراد ههنا والاخرى اباد ومعناه المعجود **الاهل** وشاه تقدم المعنى
 عند النقل من المعنى الاضائي الى المعنى اللغوي كما هو دأب اللغة الفارسية على
 تقدم بيانه والمعنى الاصطلاحي ما عثره السلطان **قال** اذا كان المعجود معى اباد
 فامعنى اباد ان **تلف** معناه محل المعجود **وقال** ان اصله اباد وان حذف احد
 الهمزة يكتفي كما حذف احدى الباش من آسياب بان قيل آسيابان و **اباد**
 مركب من اباد بالمعنى المذكور ودان معى الطرف والمحل **وتلف** جامه دان و
 خامه دان وكذا دان و دان معنى ليزاب فان نادى اللغة الفارسية
 الواصل ونم البطل **قال** القردوسى • بناء مسمى من اسنان ناو نم •
 مسمى بكسرى ندان با درم • وقد حذف الالف من نادى لو قوعه في الوسط كما
 حذف من شاه وراه و ماه • **وقال** القردوسى • معناه حوض • **كسرى**
 تراوش بردست كسرى است • **وقال** الجوهري فيه انه معرب و هو مسمى لفظ
صنم حيث قال انه معرب صنم وهو الوثن لسبب الامكان و منه فان صنم
 في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن **قال** القردوسى • **فم** اورده اباد شايخ
 صنم كشت باليز وكسرى صنم • **وقال** حسن كشت يتجانه كسرى صنم • **لكن** حسن •

وقال الرودى **بنيبت** برستى كزنده ايم نيم • ابن جهان حول نيت و نيم
ومنها قابوس مانه معرب كادوس **قال** صاحب القاموس وقاموس
 ممنوع للجه والمعرفة موت كادوس **وابو قابوس** كنية النعمان بن المنذر
 ملك العرب **قال** النابغة الذبياني فان يملك ابو قابوس يملك ربيع
 العيش **والشعر** اكرام آرد بر ربيع العيش طيبه او وسعته لان غالب
 كسب العرب بالفارة وهي مخطورة في صفر كان في دخول الربيع مخلصا
 عن ملك الضايقة وآرادوا الشعر اكرام الامن لانه سببه **ومنها فيروان**
 مانه معرب كاريان نص عليه الازهرى **وقال** الجوهري في الصحاح **الفيروان**
 الفانلة فارسي معرب وفي حديث مجاهد بعد الشيطان بغير وانه الى
 السوق اسم كلامه وفي تفسير الفيروان الفانلة نظر بغير وجهه من كلام
 الجوهري في ذروة القاموس في اوام الخواص • **وهو** هذا ويتركون و
 فانله الحاج فينقلون با شفا و الكلام فيه لان النور مع انما يكون
 خرج الى السفر والفانلة اسم للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يكون
 بين العظيمة مع تنامي المعنيين ووجه الكلام ان يقال غلبت فانله الحاج
 الى هنا كلامه **واما القسم الذي غرقه** ولكن لم يكتفوا باجته كلامهم **فمنه**
 وهو الطين المطبوع ذكر في المعرب والصحاح والقاموس انه معرب
 وكان الجوهري يسنى شرطه في التوسب من الامكان بافته كلام العرب **قال**
 صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص انما قال فاودى بالامان على
 الطين لم يقل ابلخ الى الاجر والخذ لانه اول من عمل الاجر فهو عليه القسمة
 ومن عمره انه حين سافر الى الشام وراى التصور وشيعة بالاجر **قال**
 ما علمت ان اخذ ابنى بالاجر غير فرعون **ومن الغند** قال الجوهري كاني
 الصحاح فرند السقف بده ووشيه ولم يرد عليه وفي القاموس السقف
 جوهه • ووشيه معرب وانت جيه بان شرط التوسب معمود فيه **ومنه** **الاجرم**

فمنه

بالسبب المسمى فارتى معرب اصله الا برسيم السبب المعجى ونظيره المسك والسكر الملقب
 فان الاول معرب شك المعجى والثاني معرب شكر المعجى ايضاً وزيد في معرب الكاشف
 الكاف الا انها لا يتحققان بانته كلام العرب وكون الا برسيم لهذا المعنى فيها
منه الغز والغز ما قتل من الا برسيم **ومن الغز** ولقد اصاب الجوهري
 حيث قال في الصحاح واما الغز من الا برسيم فهو معرب ولم يصيب صاحب الفوائد
 حيث قال الغز الا برسيم قال صاحب الكشاف في سورة المزمل وعن عاتبة رضى
 انها سئلت ما كان تمثيلاً قالت كان مر بطلاله اربع عشرة ذراعاً نصفه على وانما
 ونصفه عليه هو يصلي تسليماً كان قالت والله ما كان خراً ولا قرأ ولا قرأ ولا
 ولا ابريسماً ولا صفاً كان سداً شعراً وكنته وبرا الى هنا كلامه قولاً ولا قرأ ولا
 ابريسماً صريح في الغز منها **ومن ابراهيم** اصله ابراهيم هذا على وفق ما
 نقل فيما تقدم من سيبويه من انها من الاسماء العجمية التي غيرتها العرب ولم تحذف
 بكلامها وفي القاموس وابراهيم وابراهيم وابراهيم وابراهيم مثلها الهاء
 وابرهم مع فتح الهاء بلا الف اسم عجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم معرباً وقال
 القائل المحقق في شرح المختصر اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم
 نحو العجمية والعلمية بوضع ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه معنى في القرآن و
 مبنى ما ذكره على ان المعرب في المسئلة الفاعلة المعرب ما غيرته العرب لا
 الجوهري مطلقاً اي سواء كان مفعولاً بغير اسم او لا ثم قال وجعل الا علاماً من المعرب
 او حاشية على المناقشة وقال القائل المتنازلي في بيان المناقشة المذكورة
 لان الزاع اما هو في اسماء الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى المنسوبة فيها عند
 العرب بدخول الالف والاضافة ونحو ذلك والاعلامت كمنعها
 العلمى مما ينسب الى لغة دون لغة ولاسى ايضاً ما تعرفت فيها العرب ما نقلنا
 في كلامهم وبما ثبت عليه فيما تقدم من ان لا وجه لنا في وجوب المناقشة ثم ان
 مراد المحقق من قوله وكوه مثل يوسف قال صاحب الكشاف ويوسف اسم عبراني

وقيل عربي وليس يصح لانه لو كان عربياً لانصرف لفظه عن سبب آخر سوى
 قال قلت فما تقول بمن وراء يوسف بكسر السين او يوسف نحتها بل كوز على فانه
 ان يقبل هو عربي لانه على وزن المضارع المبني للفاعل والمفعول من اسف
 وانما منع العرب للتعريف ووزن النعل قلت لالا ان القراءة المشهورة كانت
 بالشهادة على ان الكلمة العجمية فلا يكون عربية تارة والعجمية احوى وكوه يوسف
 ويونس وبيت فيه هذه الالفات الثلاثة اسمى كلامه ومن اللطائف الانانية
 ان الاسف في اللغة الحزن والاسيف العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف
 قال صاحب الكشاف طالوت اسم عجمي كالجوت وداود وانما امتنع من
 العرب لتعريفه وعجمية وزعموا انه من الطول الا ان امتناع حرفه يدفع ان يكون
 منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربياً كما وافق خطاً فخطاً لا جازماً
 رحماً باسم الله الرحمن الرحيم اسمى كلامه وذلك ان تقول فعلى هذا لا وجه لقطع
 بعدم اشتقاق ادرس من الدارسة واليبس من الالباس فتعريب من العرب
 اسرسل من اسرسل وكطسه لاسرسل في ذلك بناء على ان يخرج لا يكون فيها الا
 سبب احد وهو العتية ويكون منصرفاً فاستناعه من العرب قبل العتية لا
 مثل ما ذكرتم هنا **واما القسم الذي استعملوا على حاله ولم يغيروا فيه**
فمنه البخت قال الجوهري واقعة صاحب القاموس البخت الجحد وهو معرب ولم
 يصيب في القول بالسبب لانه معبر وقد مر ان التعريف معتبر في حد التعريف الجوهري
 معترف به ثم قال والبخت من الابل تحوب ايضاً ويعقهم يقول هو عربي ويشد البخت
 في تصاع الخيل وكنت شوى من ابن الدلالة فيما انشد على انه عربي ثم ان حقه
 ان يقول من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجموع وحق البيان ان يكون اسم
 الجنس واما قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك بين معنى اسم جنس ايضاً كالاطر
 ول على ذلك قوله كشاً ومن الابل اسبى ومن البقر اسبى **ومن السخ** قال
 الجوهري السخ السد يد قل ابو الحسن السخ يقال هذا حرسى وهو معروف في

منه الالفات اهل
 باسم الله الرحمن الرحيم

الخط بخوة فارسي بوب

في كلام العرب وهم ربما استعملوا بعض كلام النجم كما قالوا السج بابس الالة
وهم في قوله وهم ربما استعملوا الى اخره حيث لم يعرفوا من المغير وغير المغير فان الحكم
في استعمالهم بعض الفاظ النجم غير مغير كما سخطت والبغت وما ذكره ليس منه
لان بكسر الباء العربي واللفظ النجمي منع الباء النجمي وهو في القسم المغير ومنه
الدرست قال الجوهري درست السوء **والدرست** ابو عبيدة الاغشي قد
علمت فارس وحمير والارباب بالدرست ايتم نزلوا وهو فارسي او افغاني
من اللغتين **ومن التنوير** قال ابو حاتم التنوير ليس هو في صحيح ولم يعرف له
العرب سماعا غيره فذلك جاء في التنزيل لانهم خطبوا بآء فوا وقال ابو الفتح
الدرست كان الاصل فتور فاجتمع واوان وضمة وشدة فاستعمل ذلك
فقلبو اعراس الفعل الى فاء فصار وتوزعوا بواو من الواو فاما كقولهم تخرج
في درج كذا الى القابن وهي على القول الاخير يكون من اللغات المشتركة
وقولهم في بعض الفاظ المستعملة في اللغتين انها فارسية وهي بعضها انها
مشتركة من لغتين لا يخلو عن حكم اذ لا دليل على ذلك سوى الاستعمال وهو
يصلح محققا للبعض كما لا يخفى ثم ان اشراك اللفظ من اللغتين شرط ان يكون
فيهما المعنى واحد كالدست والسخت والتنوير على احد الوجهين فاذا كان معناه
في احدي اللغتين غير معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة كالبستان فانه
في الرتبة ارض ذات حائط فيها اشجار وفي الفارسية اصلها بستان
واوه كخيفا كما حدثت من هندستان ومن هندستان ومنها الناحية
والمنزلة التي تسمى ناحية الراجة وقد رتبهم صاحب القاموس حيث قال انها من سوزان
وكالدست فانها ايضا ليست من اللغات المشتركة لاختلاف المعنى فانها في اليد
في الفارسية وفي العربية هي المعان جميعها كالحري في قوله ثم قال شدتك اليه
ايست الذي اعاده درست قلت لما الذي اجلسك في هذا درست
ما انا بصاحب ذلك درست بل انت الذي تم عليه درست الاول يعني لك

والا الوسادة والثالث بمعنى اجملة ذكره الجوهري وقد اطلعت المطرزي
في شرحه والاربع بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم اذا خاب فخرج احدهم
ولم يفر قبل ثم عليه درست ومن المعنى لا خير دست الشطرنج **قال الشاعر**
يتولون ساد الارزولون بارضنا • وصار بهم مال وشيل وسواي
فقلت لهم شلخ الزمان وانما • يفرزون في اخرى الدوت البيلا
والدرست في قول صاحب المواقف قال صح بهم ذلك ثم درست ايضا هذا
المعنى واصله ثم له درست على عكس ثم عليه درست والترفع القابل
لقوله عن هذا المعنى قال في شرحه هو فارسي موصوف معنى اليد يطحن على الكه
في الماصب **ومن السند** قال صاحب القاموس السند الفرس فارسية اصلها
في قوله انها فارسية الالة اخطاء في تغييرها لانها ليست معنى الفرس بل اذ لم يفر
بلون محض ولذلك يوصف بها الفرس قال الفارسي سوارى وشر
وكان كنده بشمس وكوبال واسم كنده كما ان خنك • وجرمه • وديرة
وتشيد • وديرة كذلك **قال** تبارك زبولاد وسبزش كاه •
فرس خنك وبركتوانش سياه **وقال** نشت ابرجده شنك نيك
پوشيد سهراب خندان خنك **وقال** نشت بفرمودنابر نهادن زرين
بوان ديزه بيل تن اوزكيس **وقال** نشت من درستم واسب شيد زرين
نيار دروساه كسزد سينج • هل شيد زرين شيد زرينه وحدث الهاء من اخرة
كخيفا **وقال** نشت از بر شيد رآه جوي • بنزدك كود زرينه دروي
وقال نشت كرازان كرازان اگاه ازين • كه بزن نهادت بر بوزين
واما نون فليس من اوصاف الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الحركة و
سرعتها **قال** الشاعر سمند نونر شش مي دانم بر و رهي ازين خواند كرم
كا تن رهوار دنگا وركوك **تمت رساله** كاه العرب عرب بعض لغات
النجم كذلك النجم ثم بعض لغات العرب منها ابا قاتنها نجم اباس ولا

لا
 لا يرد على موضع الاوكل
 الاستئناف طلب الحقوق
 الطبع يكون مبداء للحركة والكوه
 والطبيع من القوة التي حصل
 منها الا فاعيل الجارية للنفس
 سيرة كثر من العبد

انكسار
 بكماله جمع ملته كبقعة وبقاع
 وهي اللطيف في السلام المؤثر في القلب
 وكذا نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض ملكوت مغلوت في الملك زيادة فالتقاء
 للمبالغة مضاف ما يملك به شئ اي نرى ربوبية الله تعالى كمالها

مصر هي المدينة المعروفة تذكروا ثنت وذلك لان اسما والمواضع قد يعبر عن المدينة
 فتمت كذا وقد يعبر باعتبار الارض فتمت كذا كمالها

ومن انكسار البدعية ان لا حسن في دعاء الخيران يقدم منه الدعاء على الدعاء كقولك
 على ابراهيم ودعاء اشرار لا حسن فيه تقديم الدعاء على الدعاء كقولك وان عليك الغنى
 لا يوم الامم عليهم دابة السوء في سرور القدر والسيوط
 التي طر في الامل ما يجنب في القلب ثم اخلق على قلد اغنى القلب شية

اهل مؤلة
 في عزه في غيرة وكلمة مؤلة اي ليست من اهل الغنى فكسبه

قال بعضهم صدق المصنف اليه على غير المصنف شرط في الاضافة البيان في هذا غير كيف
 وقد مره كحقون في سرائر المصنف اه الاضافة الوجه الى الاختصار في قوله و
 الاختصار بيان في ولا صدق للاختصار على ما لا يصدق عليه الوجه كمالها

54
 السد من العار من عبد الله محمد الانشائي

الكريم بن يوسف
 هذه النسخة
 وادع الله عظمه
 في كمال عظمه
 في كمال عظمه

اسم في اصطلاح الفقهاء اسم لجزء من الزمان جاز في مقابلة المجهول اذ قد
 حتى يستمر اليوم والليلة اربعة عشر يوم



قد وقع ضياع الاضنام بعون الله الملك العلام عن نقابيس عمربس
 الانظار ولطائف فرائد الافكار كنسبة بجلل البيا والاعلام مسبوكة
 بايدي العبارات وتفتحات الافلام يوم السبت وقت الطلوع
 من ربيع الاول مع كونه ربيع الايام وهو العشر الاول من الثلث الثاني
 من الجزء الثاني لث من العشر الخامس من الثلث الثالث من
 العقد الثالث من الالف الثاني من النصف الثاني من الرحلة النبوية
 الى المدينة المنورة على ساكنها افضل الصلوة والتحية الى

سبحه
 الحمد لله
 الحمد لله

قوله الاله المجازي هذا في غايته الشاعرة في صف المادى والمعدود
اعادتنا الله تعالى عن مثله ومن علمنا بالشوكة النصوح والعجب ان المجازي
يتعرض للخيال فيما سبها من قولنا مدح الوزير افر معارجه ذبه
الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بانه اغراق خارج عن
حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه المجازفة الغامضة بحمل الاله
على العادى بل هو المنبادر من محاورات الناس المعروف عند العرب
وتخصيص البشر باقرانه المعاصرين له وتخصيص العمومات اكثر من
ان يحصى لكن لفظ الاله لكونه يجمع العبود لا يحسن اطلاقه على الملوك
ولو اولنا بالالف تأويل والتعبد بالمجان لا يخلصه اذ لا يحتمل شأنا
الا لو لم يتعد ولو علم وجه الحقيقة والمجان بل لا يتصور الحقيقة
التجوز حصنا اذ لا اشتراك بوجه فلا يتأخر وجه الشبه الذى لا بد منه
في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة والبطلان وارا دة افتت
للطرفين من الاول اذ يتقلب بها المدح والذم ذما حين وقد صدر
نطق النصوح بان الاله الباطل تغذب في النار يوم القيمة
فصله عبر عنه بظل الله تبارك وتعالى عمالا بليغ مثلا لمولانا الشيخ الخالد
تعليل
المقدادى ثم الثاني
وهو الله سرور العرب

**فاضل الروم اس كمال
المحوم**

ثم الكتاب بعنون الله الملك الوهاب في يوم الجمعة
وهو العشر التاسع من الشهر السادس من السنة
من النصف الأول من العشر السادس من العشر
من العشر العاشر من الهجرة النبوية من استخراج هذا الكلام
ولم يراع المرام فقد قد رعى على ما لم يقدر عليه أكثر العلماء
اقول تأملت في هذا الكلام فبلغت تمام المرام
بعون الله الملك العلام وذلك هو المولى الفاضل
بقوله وهو العشر التاسع من الشهر السادس من السنة
يوم الجمعة المذكورة هو اليوم التاسع عشر من شهر
لأشهر الواحد والعشرون من سنة ثمان مائة

منه ما بعد اليوم العاشر من العشر من العشر التاسع
من ذلك الشهر الثالث كما انما هو اليوم التاسع عشر
ثم استأثر بقوله من الشهر السادس من السنة
الى ان ذلك الشهر هو الصفرة من العام الواحد
التي عشر شهره فان النصف الاول منه ستة اشهر
من المحرم الى تمام سنة شهر والسادس من السنة من ذلك
النصف الاول هو الصفرة ثم استأثر بقوله من العشر
السادس من العشر السادس من العشر العاشر من الهجرة
النبوية الى ان ذلك العام سنة ٩٢٤ هـ الهجرة اذ
المخرج منها عنى اول عدوله عشر بلا كسر وعشره
عشر كذلك وعشر عشره عشر كذلك هو هذا
فالعشر العاشر من ذلك المخرج ما فوق هذا الى تمام
المخرج المذكور وهو العشر الثالث من ذلك العشر
العاشر هو ما فوق هذا الى هذا والعشر السادس
من ذلك العشر الثالث ليس سنة مائة

اه الكتاب ثم في يوم الجمعة وهو في ذلك اليوم هو
 التاسع عشر من ايام الصفر سنة ٩٢٦

رسالة في اليوم التاسع عشر من ايام الصفر سنة ٩٢٦
 في العشر التاسع عشر من ايام الصفر سنة ٩٢٦
 في العشر التاسع عشر من ايام الصفر سنة ٩٢٦
 في العشر التاسع عشر من ايام الصفر سنة ٩٢٦

رسالة العدل والمعلول
 لولانا ابن الكمال
 الفضول

ولد في الجبل ان ادم مسمى مرض مرض الموت فمضى ثمره الجنة فاسل اولاده
 في كل طريقتين باء فوه بمنزل هذه الامار وكان سبب ثم غنم فقال ادع الله
 ان يرسل من ثمار الجنة فقال سبب ادع انت يا انا يا بني اسم قال ان اسكن
 فدا سبب فضم الجبل راي ان جبريل كفى وحبوب خمر ثمار الجنة على راس
 حوراء من حور الجنة فاكل ادم من هذه الامار وزوج كل ثمره سبب ثم
 واول من نكح بالعرصة كانت نكح وولد من نكح ثمره اذ ريس وولد السو
 فبعد السماء و دخل الجنة وبق فيها مخلدا ثم رجع العصى

وكان ان مرضه واقع اهل بعد صلوة الفناء الا فوه من ثمار فلما غفل فخذ بيكي
 ويلم نغم فاق النبي صلعم فقال يا رسول الله اية اعنذ الله واليك من نفسي
 هذه الخطيئة فاحضر عاقل فقال عليه السلام ما كنت جد يرا بعد ايام فقال عليه السلام
 رجال فاعترفوا بما صنعوا فنزلت قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث

قال النبي صلعم اذا تصدق الي على قبلة امراسه تعا طير شرم محل الما قبره كبح جبر
 الف نكح في نكح طبع من نور و يقولون سلام عليك يا ولي الله هدية
 في مكان الكرم عطية الله تعالى لك مدينة في الجنة وزوجهم هو العبر حدة حلاله

الحال هو الامر الداعي الى ايراد الكلام على وجه مخصوص وكيفية معينة وقد يطلق
 عليه العام ايضا والمزاج بينهما كالا اعتبار فان ذلك الامر الداعي حيث انه منزه
 زمانه فغارة ذلك الوجه مخصوص بزمانه لا ومن حيث انه منزه مكانه فغارة ذلك الوجه
 بغير مقاما للبعد الشرف
 في حرفة الصانع

بسم الله الرحمن الرحيم رسالة في العلّة والمعلول للعلامة ابن كالي باشا
 الحمد لله التمام وجوده في علمه كل شيء . العام انعام وجوده لكل شيء . والصلوة
 على نبي الله محمد وآله الطيبين الطاهرين . محمد المصطفى محمد الشرف فينبوذا كرم
 حتى وعلى آله وصحبه ما تعاقب النور والقي . وبعد فهذا رسالة رتبها في خمس عشرة
 صارت موكلة الاراء ودارت على السن القدم وهي تسلك تقدم العلّة التمام
 على المعلول ولا بد من تسلسل السور في المقصود من تقديم مقدمة في توفيق العلّة
 وتقسيمها لقول بالله الوضوح العلّة كالحاج اليه سواء كان الحجاج الوجود او العلم
 او المهيبة فاما اذا كانت مركبة يحتاج في حد انفسها مع قطع النظر عن الوجود
 والعدم الى اجزائها الى فاعل كمالها مركبة فصاحب الحجة ان لم يثبت قوله
 فالحجاج البقي وجود الشيء يسمى علّة له وذلك الشيء الحجاج يسمى معلول لا يثبت
 ان ما فيه الحجة ليس الا الوجود وقال صاحب حجة العين ان السبب السبب العلّل الى السبب
 احد ما علّل لما فيه الشيء وهي المادة والصورة وبهما علّل الوجود والشيء في
 الفاعل والغاية والموضوع فاذن الصواب في العلّة ما كان الوجود والشيء في
 بل وجوده والمهيبة ولا بد من التقسيم في تفسيره ان يقال ان الحجاج الى الشيء اما
 في وجوده او مهيبة لان التحقيق يصدق ذلك وقال الفاضل الشريف في الحاشية
 التي علّلها على الشرح المذكور اما التقسيم فثلاثة من علّل التفصيل الواقع في العلّل
 فثمة زيادة كسوف ومعرفة واما الاطلاق فربما ينشأ من هذه اليمين الى التثنية
 للاثم كلاف بالوقيد بالوجود فانه ينفك الذين هناك يدركه كذا به بالنظر
 اللطيف وكذا اصحاب السبب لم يصح في قوله كل شيء تصدق منه امر بالاستقلال او
 بالانعام فانه علّة لذلك الامر والمعلول له وهي علّة فاعليه ومادة وجوده
 وغاية حجب التجربة المعديري في مطلق العلّة وهي من خصائص الفاعل الوجود
 في سائر الاقسام والناظر الى ان المراد من علّة في الصدور وبها به قوله
 بالاستقلال او الانعام اذ لا بد من تلك الزيادة كما لا يخفى في مطلق العلّة اما في

غيره

انما هو المتبادر من
 الياء السببية فلا يقتضي
 التوقفان طرودا وان كانت
 المادة لا تخلق

اما في المعلول او امر خارج عنه وانما قلنا مطلق العلّة لعدم اختصاص التقسيم
 المدلول بسم الناقص بها كما هو السابق الى الاقسام الناقصة في حجب الفاضل
 الشريف لذلك كلام صاحب الحوافر في هذا المقام من نفع الصواب حيث اذا
 قيد النقصان على العلّة الواقعة بما فيه ولم يدرك من النقصان الناقصة لثبوت
 فان الفاعل من جملة الاقسام وهو قد يكون وحده علّة فانه على ما يقتضيه علمه باذن الله
 تعالى الفاعل المذكور معروف به والاول ان كان به المعلول بالفعل كالمهيبة للمسير
 وهو الصورة وان كان به بالقوة كما طرقت في المادة والمادة السببية القريبة
 كما هو المتبادر من الياء السببية فلا يقتضي التوقفان طرودا وان كانت المادة لا تخلق
 عنها كون المعلول بالفعل كالمادة العلّة اما النقصان في الجزء الاول من الصورة المركبة
 فتوقف على ثبوت تركبها لان مجرد الجواز العقلي لا يفي في نفس الشرح ولا دليل
 علّة ليس المراد من المادة والصورة منها ما يخص الجواهر من الهولي والصورة
 بل انما هي غير تلك اجزاء اللوازم التي يوجد بها الاغراض اما بالفعل او بالقوة وكذا
 هي ثابتين في قول الفاضل الشريف اطلاق المادة والصورة في تعريف التفسير
 على سبيل السبب والمجاز لا اختصاصا بها بالاجسام من الظل لانه ان اردت بالمادة والصورة
 الهولي والصورة الجسمانية فلا يناسب المقام لان المقام في اشمال التوقف
 المذكور على العلّل الاربع وان اردت بالمادة والصورة اللذين من قسام العلّل
 فلا يصح للتعليل المذكور اذ لا اختصاص لهما وانما وقع فيا وقع لانه استنبط عليه الفرق بين
 معنى المادة والصورة كما استنبط على الفاضل الطوسي حيث قال في شرح قوله تعالى
 في الاشياء كانت كائنا علته المادة والصورة وانما قال كائنا علته ولم يقل
 علته لان المثلث للمادة له والصورة وانما كم والمادة والصورة يكون
 الاجسام المركبة انتهى كلامه ثم ان لفظ الصورة كما يطلق على المعنيين المذكورين
 كما يطلق على معنى السبب والمثال في الحاشية في صورة السبب هذا
 المعنى لا باحد المعنيين الاولين فانه قد يقع ما قيل صورة السبب فيحصل في الحاشية

مع ان السيف ليس حاصلًا بالفعل و **اجيب** بان الصورة التسمية المعينة اذا اتصل بها
 حصل السيف بالفعل وطعنا ولسنا نطعن في الحث بان تلك الصورة بل قد اقر
 من نوعها واما ان اي المادة والصورة علتان للماهية وعلتان في قوامها كما
 اهما علتان للوجود ايضا فتوقف عليهما فيحصان باسم تلك الماهية فيزولها على التماثل
 المتساكين اياها في علمية الوجود دون الماهية كذا قالوا وقد نظر لان وجود المعلول المسمى
 كما هو معلوم على العامل الفاعل كذا كذا مبنية بتوقفها على ما تقرر في بحث محمولية
 الماهية من ان الماهية المركبة عن وجودها في حجة الى فهم بعض اجزائها الى بعض
 وذلك لعدم ان العامل في حد ذاته ما مع طوع النظر من وجودها في حجة الى العامل
 وبواسطة الى الغاية وتخصيص الماهية بالسيطة لا يتخلل المقام لان الكلام في ماهية
 المعلول المشتمل على المادة والصورة فلا وجه للفرق المذكور والى الثاني ان يكون
 خارج المعلول اما ما في الشيء كالتجارب ليس به وهو العامل واما الاجل الذي كالمعلوم
 عليه وهو الغاية اي العلة الغائية واما ان يتوقف المعلول على العامل فيكون داخلًا للمعلول
 كما اذا كان المعلول كسب من الواحد الممكن لان العامل في تلك الصورة ان يكون
 ما على الارجح الا قد تقرر بان المعلول على الغاية في تلك الصورة قد تقرر
 فعل العامل كالتجارب عليها فلا يخل في انفسه ان يرد به العلة بالذات كما هو الظاهر
 وان اراد به ما مع العلة بالواسطة بلزم ان يدخل فيه سائر ما بالواسطة
 فيتحصل امر الاختصاص ولا وجه لدرج كل نوع منها في قسم اسطة للاختلاف بينهما في
 المصروف كجزء المعد فانه لا يطلق عليه المعد ولا يصدق عليه تفرقه بل هو ازواج مع المعلول
 واما ان الطمان لئلا العامل والغاية فيحصان باسم تلك الوجود لتوقف عليهما دون
 الماهية كذا قالوا وقد تقرر ما فيه **وقد** في آخره هو ان توقف وجود المعلول
 على العامل سلم كسبها فيه واما توقفه على الغاية فيجب سلم لان احتياجه الى مطلق العامل
 لا الى العامل المختار خصوصية لما تقرر في محله ان لا يمكن علة الحاجة الى العامل
 مطلقا والموقوف على الغاية على اقر حوايه انما هو معلوم العامل المختار لا فعل مطلق

في ذاتها مع قطع النظر

الفاعل والاوليان اي المادة والصورة لا يوجدان الا بالتركيب وذلك ظاهر
 والغاية لا يكون الا التفاعل بطلان فعله بالفرق في خبرا كما كان لو موجب فان احتياجه
 الفعل مرجعه الى عدم في الترك فلا ينافي قصد الغرض من الاثر وكدلك اجبنا في حجة
 الا فلاك على اصول الفلاسفة فانه لا يتقدم على تركها مع انها معلومة بالمتسببة
 بالمبادي العالمية واما ان الاجاب لا ينافي وجود الغرض كذا كذا الاضحية
 لا يستلزمه فان المختار اذا لم يعمل فعله بالفرق كالمسار على تفاعل على اصله
 لا يكون لفعله على غايته وان لم يكن خاليا عن مصلحه **وحكمه** بهذا اثبتنا وانما
 في المواقف شريفة من ان الغاية لا يكون الا للفاعل بالاعتبار فان لموجب
 لا يكون لفعله على غايته وان جاز ان يكون فعله كذا مصلحه **وقد** فاجده في انما
 ساد ذكر على عدم الفرق بين العلة الغائية والغاية **وقد** فرقنا بين الفعل
 في الحاشي التي علمتها على شرح حكمه العلة الغائية الغاية **وقد** في انما
 ان بين العلة الغائية والغرض اتحاد بالذات واختلاف بالاعتبار واما
 الغائية فما يرتب على الاشياء لا يلزم ان يكون له الاقدام عليه في علمه
 الغائية من وجه فانها ايضا تسمى من حيث ان ترتب على الاثر من غير ان
 يمكن ان يكون في القسم العامل كذا كذا الغاية على العلة الغائية قد يكون معلوم
 في الخارج وان كانت علمه في الذهن فان الجلبوس على السرب مثلا معلوم كالمطالع
 لوجود السرب على بحسب تصور ووصوله في الذهن فللغاية علة العلة
 والمعلول بالعباس الى شئ واحد هو ذوالعلة كمن باعتبار وجهه في الذهن **وقد**
 واما معلوم والغاية بمعنى العلة الغائية قد يكون معلوم لان الخارج لما يرتب
 من ان الغاية بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون مرتبة في نفس الامر كما اذا اخطأ العالم
 في زعمه وقد صرح الفاضل الشريف في الحاشي التي علمتها على شرح المختصر منها
 وقيمة لا بد من التسمية عليها **وقد** ان المراد من الوجود الظلي الحاصل للصورة على
 اشياء البحت في كل صورة وحصوله في الذهن ومن الوجود الخارج الوجود

في ذاتها مع قطع النظر

لا يصح ان يقال ان الوجود لا يتوقف على
 الوجود بل يتوقف على الوجود
 لا يصح ان يقال ان الوجود لا يتوقف على
 الوجود بل يتوقف على الوجود
 لا يصح ان يقال ان الوجود لا يتوقف على
 الوجود بل يتوقف على الوجود

اما سبل السائل للتعرف بالوجود الذي هو وجود الاشياء الحاصلة
 بانفسها في الذهن ومن لم يتبين له انهم ان ذكره لا ينظم الحاشية التي لا وجود لها
 في الخارج كالتأنيق المقصودة من الاكثار في منهاجنا ومنه ان الحكم بالعلم غير المقيد
 ان عدم المعلول بانفسها على ما بين في موضع ولا ينعدم في الغاية بالعدم صورة
 الغاية عن ذم الفاعل في القول بانفسها على ما اعتبرنا وجوده في ذم الفاعل في القول
 والحق ان الغاية باعتبار وجوده في الذهن علم مرتبة لادام الفاعل على الابد
 واذا وجد المعلول لاسي حاجة الى الاقدام لا ما يجره على الاجام وكذلك
 سعي المعلول بعد زوال صورة الغاية عن ذم الفاعل فان موجب الكف المذكور
 ان يكون الشرط بالفعل فلما ان من تمة الفاعل كذا ارتفع الموانع فان الفاعل انما
 فاعلا حصول الشرط وارتقاء الموانع فلا حاجة الى الاقدام بالذم وعللنا ان
 قلة المادة بناء على ان عام قابلية حصول الشرايط وارتقاء الموانع ومنه من جعل
 الادوات من تمة الفاعل واما غير تمة المادة ومن قال في تمة السؤال الجواب
 فاني سئل في تمة الفاعل التامة وهو الشرط فانه من علمه ما يكمل اليه
 الشئ في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجية متخرفة في الفاعل
 والغاية فلتا ان جزء الفاعل المتخرفة لان المراد بالفاعل هو المستعمل بالاعين
 والتأنيق فلا يكون كذلك الا يستلزم الشرايط وارتقاء الموانع من تمة الفاعل
 فلا حاجة الى الاقدام بالذم كذا في السؤال وما اصابت في توجيه الجواب
 اما الاول فلما ثبت علمه ان لازم من التقسيم على الوجود المذكور ان يكون الشرط
 واطاني قسم الفاعل لا ان يكون تمة وكما ان لا دخل لقوله وجزء ايضا من الفاعل
 التامة 2 ايراد السؤال على الوجود المذكور وذلك على قول تمة اولي من ان
 لان عدم كونه جزءا من العلة التامة يقتضي كجانب السؤال اذ في يلزم امر اخر
 وهو ان لا يصح تعريف العلة التامة بجميع ما يحاط اليه اما الثاني فلان الشرط ليس
 جزءا من الفاعل لعدم موافقته للمراد من الفاعل الفاعل مطلقا او الفاعل

لا يصح ان يقال ان الوجود لا يتوقف على
 الوجود بل يتوقف على الوجود
 لا يصح ان يقال ان الوجود لا يتوقف على
 الوجود بل يتوقف على الوجود

او الفاعل المستعمل بالفاعلية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان المتوقف
 على الشرط وصف استقلاله لا ذاته وما يتوقف عليه الوصف المعلوم ان يكون
 واطاني الموصوف ايضا الخارج من التقسيم مطلق الفاعل لا الفاعل بالمعنى المذكور
 فلا وجه لان يقال ان المراد بالفاعل هو المستعمل بالفاعلية والتأنيق كلف وبيان
 ان لا يصح قوله وهو الفاعل لان ما يسمى الخارج عنه لا يلزم ان يكون فاعلا مستقلا
 بالتأنيق يستلزم ابط ولا يقال في تقديره من تعدل الجار والمجرور اذ في التقسيم
 بقا قسم آخر وهو الفاعل الغير المستعمل والتأنيق لعدم استحقاقه الشرايط لم تملك
 ذلك التام فان عدم المانع وجوده من العلة بعبارة اذا جعل ارتقاء الموانع جزء
 للفاعل لم يرد هذا خلاف الضرورة فلتا عدم المانع لا يحق لذي نفس الامر
 ولا يتغير ولا يثبت فكيف يكون مبدء الوجود الغير تمة ان عدم المانع قد يكون
 كما شفا شرط وجوده كعدم الباب المانع للدخول فانه كما شفا عن وجوده فضا
 له قوام يمكن التفتؤ فيه كعدم علود المانع بسقوط السقف فانه كما شفا عن وجوده فضا
 يمكن ترك السقف منه للسقوط الا انه لا يعلم الا بالارضي عدى فيبوعنه بذلك سبق
 الى الاول تام انه مؤثر في تمة المادة ومنها ايضا اخطاه في السؤال ولم يصب الجواب
 اما الاول فلان ما هو خلاف الضرورة هو ان يكون عدم المانع جزءا من الفاعل المؤثر
 في الوجود وهو ذلك غير لازم للوقوف ان تمة الفاعل لاسي اجابة حقيقة واما
 كانه جزءا من العلة التامة للموجود فليس فاسدا لا بالبداهة ولا بطريق النظر واما الثاني
 فلان عدم المانع لا يتحقق وينتفي في نفس الامر فتبين ان لم يكن موجودا في الخارج
 وانكاره كمنكاره ثم ان السابق الى او تام كون العبدى موضوعا عليه للوجود
 وجزء من علة التامة لكونه مؤثرا فيه فضا ان يقول سبق الى الاول تام انه جزء
 من علم الوجود وقال العاقل الشريف في شرحه للمواقف لم يتحقق ان يراه
 المفضل لا يجوز كون عدم مؤثرا في الوجود ومقبلة ولكن يجوز ان يؤثر التأنيق
 في الوجود وعلى انه امر عدى كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا اجابة ان يكون

مدخلية الشيء في وجوده من حيث وجوده فقط كالفاعل في الشرط والمادة
والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده
وعدمه معا كالمعدود اذ لا بد من عدم الطاري على وجوده وغيره عليه ان لا يد
لما النفس الامرية ما يتقوى غير تمام لان الجواز العقلي لا يستلزم الجواز الشرطي
وذلك كما وان اردت الجواز العقلي فلا يناسب التمام لان الكلام في بيان كمال
النسبة في الواقع ثم ان من حيث آخره سواء لاهية لا ذكر في القسم الثالث
لاشتماله على التناقض وذلك ان مدخلية الشيء في وجوده من حيث وجوده
ان يكون ذلك الشيء بحيث لا بد لوجوده الاخر من معنى عليته ووجوده من حيث
عدمه ان يكون بحيث لوجوده الاخر تدبره وتل هذا التناقض صحيح والحق
ان الموقف على وجود المعدودات الممكن لا وجوده يشهد لذلك
انه لو وجد غير مسبوق بالعدم لما احتاج الى المعدوم ان المحتاج اليه كونه
هو المعد الغريب وهو جامع للذات ويتوجب عدمه والحدث فان
الحدث بالجنس المراد منها وهو الخروج من العدم الى الوجود بيزول عند
حصول الوجود وما قيل في بيان ان من المعد ان الجامع وجوده وجودا
يتوقف عليه نفس تمام على توقف عليه باذن الله وسائر المعدات كل منها على
مرتبة من مراتب الاستعداد ويزول ملك المرتبة عند زوال ملك المعد
ثم قال ذلك الفاضل فاقيل من ان العلة السالبة للوجود ان يكون موجودة
ان اريد بان حاله مدخل لوجوده لا بد ان يكون موجودا او حاله مدخل
بعدمه لا بد ان يكون معدوما او حاله مدخل لوجوده وعدمه لا بد ان يوجد
ثم بعد ذلك سمعنا وجود العلة وحصولها المنقطة لوجود المعلول وانما ان
يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا كذلك تمام حكمه فزوجه
العقل والاقام عليه سران ايضا ومثله لا بد ان يوجد ثم بعد ذلك فزوجه
اذ لم ينبت بعد حاله مدخل لوجوده وعدمه فزوجه المعد او لا يتوقف العقل

العقل عن ان يكون المدخل باعتبار العدم قبل الوجود وعلى كس المعد فزوجه
قد ان حال لا بد ان يوجد ثم يوجد او يوجد ثم يعدم ثم ان ما ذكره من وجود
مطلق العلة سواء كانت متعينة لوجود المعلول او متعينة لعدمه فان العلة
التي لا يعدم المعلول ايضا لا بد من وجوده حاله مدخل لوجوده ومن غير ذلك
مدخل فيه بعد مد من وجوده وعدمه حاله مدخل فيه فلا وجه لتعريف العلة ان
بالمقتضى لوجود المعلول ويمكن ان هذا الاخير ان يقال ان عدم كل خبر من
من اجزاء العلة السالبة لوجود المعلول علة تامة لعدم فلا حاجة الى التمام
ضروري فالتفصيل المذكور من خصائص العلة لوجود المعلول لا يقال
الطبيعي والفصل من العلة للداخله وليس في شيء منها مادة وصوره وايضا
الموضوع في الاخر من العلة الخارجية ولم يذكر في لانا قول لا توقف
لوجود المعلول على الجنس والفصل فيما ليس في جنس العلة فان كانت
وجود المتعينة فمع قوامها وقوامها خارجا فلذلك ثم كذلك لان الجنس
والفصل ليس باجزاء حقيقة فان معنى تركيب المتعينة منها ان العقل ان كل
الشيء فيها في الحقيقة اذ اذ خلية لا يحتاج المتعينة اليها في الوجود واصلا اما
في الخارج غط واما في الذهن فلا يمكن ان يوجد فيه بنفسه بدون ملك
التفاصيل ثم يحتاج اليها في التفصيل من الوجود والذات لاني وجوده الذي
مطلقا وهذا التفصيل نبين انه لا يحصل في العقل لجنس احد من حيث
انه جزء من شرط لا شيء سمي مادة والفصل اذا اخذ ذلك كس في صورة
واما الموضوع في شرائط وجوده والوضوح وعدمه لا يحتاج الى عدم ذكر
الشرط فان الفاضل الشريف في كل ان يحول في تفصيل ان في العلة السالبة
ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزله او خارج عنه التالي اما كل المعد
فهو الموضوع بالعكس الى التوضيح والمحل القابل بالعكس الى الصورة
الطبيعية وعدمها واما غير ذلك واما منه الوجود واما لا لوجود الواحد

السامية صح
بجوه

ولا ذلك في امان ان يكون وجوده شرطاً او عدمه مبادىء لعدم المانع والاول
 اعني ان يكون وجوده امّا على وجه الجنس والفصل او خارجي وهو المادة والصوره
 وفيه نظر من وجه الاول ان منبأه على ان يكون كل من الجنس والفصل جزءاً احتياطياً
 موقفاً عليه لوجود المركب فيها وقد عرفت فيما ذكرنا ذلك المبني والثاني انه
 يلزم على وجه التفسير ان يكون الشئ العدمي من سبل ارتفاع الموانع وليس كذلك
 فان الشرط العدمي امر معدوم في نفسه لا عدم شئ اخر كوجود العقل الاول ووجوده
 بالقياس الى مكانه بالقياس الى معلوله لا في نفسه العقل الثاني ومنه التمسك الاول
 ووجهه على ما قالوا او الثالث ان التفسير المذكور مخلو عن ذكر المعدوم قد عرفت
 انه قسم مستقل من العلم الناقصة عند عدم ما يتعلق بقسم المعدوم من العلم
 الفاضل لطلب الدين الرازي من انه لا تنافي في كون المعدوم كعدم شئ
 محال مع انه لا يوجد له وجوده في ذاته وادنى في موضع هذا بان على شئ
 امان ان يكون عليها وجوده في علم الوجود التي تسمى بالارادة المستبعدة وهي ان
 ارادته تنافي شئ منها واما ان يوقف عليها وجوده في العلم المعدوم ومن
 لو ارادها لا يجب ان يفتي بانها لا تكون حرم انفاها عند وجود المعلول نعم
 اذا كان المعدوم يجب ان يفتي في وجود المعدوم القريب فيجوز ان يجمع المعلول وان
 لم يكن فلسفي ضرورة للمعد ان لا يجمع بل في ضرورة انه لا يلزم من انتفاء
 اشتغاله اذا لا شك ان البناء على من العلم البناء لتوقفه عليه ليس من علم
 وجوده والاشقى ما تنافي بل من علم وجوده التي هي المعدوم استخرج اركانها
 وينبغي مع بناء البناء على حاله قال الفاضل الشريف في شرح المطالع
 وتعالى ان يقول المعلول اذا كان حاداً فاستند منه الى الفاعل هو وجوده
 واما عدمه اعني كون وجوده كوجوده بعد ما يكون حاداً من العدم الى الوجود
 فصفة لازمة لوجوده اذا وجد بعد عدمه لا يتصور ان يكون لوجوده مدخل
 فيها اصلاً كما قرأ في موضع لا شك ان العلم المحدث انما يتوقف

انتفاء

يتوقف عليها ما هو مستند الى الفاعل صادر عنه فالمحدث انما على الوجود
وتمت انه عدم الوقوف على ارادة ذلك الفاضل من المحدث في قولنا امان
 يتوقف عليها عدمه وانما اراد به المحدث من معنى المخرج من العدم الى الوجود
 لا يلزم كون الوجود كوجوده بالعدم اللازم للوجود ولا يلزم كون الوجود حاداً من
 العدم اللازم للوجود والمحدث لا بد لك المعنى فلهذا القول باستقراء العالم على الصفا
 بعد وجوده ولا يذهب عليك ان المخرج من العدم الى الوجود ليس من الصفا
 للوجود ولا للوجود حتى لا يتصور ان يكون للفاعل مدخل فيه كما قال الفاضل المذكور
 فالجواب ما اوردته في ههنا في بعض كتب من ان وجوده شئ امان يتوقف على وجود
 شئ اخر كالفعل او على عدمه مطلقاً كالمانع او على عدمه الطاري للوجود فان العقل
 لا يقتضي عن شئ من ههنا الاقام والاخر منها هو المعدوم في انتفاءه عند وجود
 المعلول ان كان قريباً وكيف لا وهو الموجب لاستعداد التام الذي هو القوة
 القوية بمعنى ان يترابطها القابل للقبول تمثلاً كما فيا لقبولها بغير العدم
 اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف يستعداده اياه بل بالمكان الا انما به لازم
 لا ينافيه وادخلت هذا فنقول البناء باعتبار حركاته المخصوصة المتضمنة
 حركات الآلات على وجه مخصوص من معد لا وضع معينه فيما بين تلك الآلات
 التي هي اجزاء البناء وهو ما قد اجمع هذا مع الاعتبار ليس بوجوده حال وجوده
 والوضع اذا لا بد من انتهاء حركات الآلات حتى يوجد تلك الأوضاع كالمطلو
 الاخره لطول الماشي المكان الذي قصد فهو من حيث هو معدوم ليس بموجود
 البناء بل من حيث ذاته الذي هو جزء المعدوم لا استحالته في اجتماع جزء المعدوم للمعلول
 كما لا استحالته في انتفاء معدوم كذا الحال في المعلول التي تقع فيها لا انتفاءها معاً فكل
 البس جزء الشرط شرطاً وكذا جزء المعدوم معدوم لا يلزم ذلك لجزء الشرط
 مما يتوقف عليه وجود الشرط وليس جزء المعدوم واجباً لاستعداد من يلزم من انتفاء
 الاستعداد عند وجود المعلول بالفعل انتفاءه كذا ينبغي ان يقرر اصطلاحاً

المعلق المذكور في شرح المطالع
 المعلق المذكور في شرح المطالع
 المعلق المذكور في شرح المطالع

الى ذروة المآثم هذا الكلام وفيه بحث من وجوه الاول ان هنا قسما آخر للملك
وهو ان يكون ما يتوقف عليه وجود الشيء امر متبعا لا عدم شيء ولا وجوده
وقد ثبت فيما تقدم ان الشرط لوجود الشيء قد يكون امر هو معدوم في نفسه
لا عدم شيء آخر وانما لا يستلزم في وجوب انتفاء المقيد بالمتن المذكور في وجود
المطلوب ولا يتعارض فيه احد من اكمه وجوب انتفاء المقيد عند وجود المطلوب لا يستلزم
المتن فالكلام كذا في قوله وكيف لا لا يحد في دفع كلام المتكلم الثالث
ان قوله وهو لوجوب الاستعداد العام صريح في ان اعداد المقيد لوجوده لا يحد
والمعنى مما تقدم من قوله او على عدمه الظاهر ان يكون ذلك بعد من قبيل كلام
تدفعه في الرابع اما هنا ان الاستعداد اذ يرتب على ان المقيد قريب اما على
ناتجه حتى لا يجوز بقاؤه بعد زوال الاستعداد فيفسد علم بل يجوز ان يكون جزءا من العلة
العام فلا يتباين في بقاؤه بعد مرتبة الخامس ان فرق بين جزء الشرط وجزء المقيد
بان جزء الشرط وجزء المقيد ليس لحد ويرد عليه ان لا يتم ان جزء الشرط شرط بل يجوز
ان يكون جزء الشرط مادة المعلوم فانه لا يتخلل في اشتراك الموجد وبين ان يحد
او صورة فان العمل لا يتوقف على ان يكون صورة مركبة مادة الامر هو شرط
لوجود ذلك المركب ولا بد من ابطال هذين الاضافتين حتى يتبين كون جزء
الشرط شرطا لان الشرط لا بد ان يكون خارجا عن المعلوم وان ذلك السادس
ان على كل كونه جزء الشرط شرط يكون ما يتوقف عليه وجود الشرط وفيه شبهة
انتفا على ان تعليل فاصرا اذ لم يكن في الشرط ان يكون موقفا على علة للشرط
والا لكان على شرطه والتابع ان هذا ان يقول ليس جزء المقيد موجبا للاستعداد
حتى يلزم ان يكون معدوم الا في حد بيان الفرق بين جزء الشرط وجزء المقيد بتسليم
كون جزء الشرط شرطا ومنع كون المقيد مقدا قال صاحب المواقف ليس جميع ما يحتاج
اليه الشيء على ذاته ولقد اصاب في ذكر الشيء والطلاقة اذ في تنظيم الكلام بجملة
البيد في الوجود وما يحتاج اليه في الوجود وما يحتاج اليه في الوجود وما يحتاج اليه في الوجود

واخطاء الفاضل الشريف في شرحه حيث قال في ماهية وجوده فقط قال في
المذكور وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة العامة وذلك غير واجب
الا في الاقوال وانما اي العلة العامة قد يكون على فاعلية وجدانها ولا يتوقف
عليك ان يبنى بغيره على الغفول عن ان مراد صاحب المواقف من لفظ المذكور
انفراد الفاعل عن اقسام اخرى غير من العلة الحادية والصورية والثانية
عن الشرط وعدم اللامع ايضا كيف صرح على انك ما عرفت فيما تقدم بان المراد
من الفاعل مراد المستقل بالفاعلية المستلزم لارتفاع الموانع فالشرط وقوع
الموانع داخلان فيه فلا دلالة فيما ذكر على بساطة العلة العامة بل يتول وجوب
قوله ولا يكون كذلك اي لا يكون الفاعل مستقلا بالثبوت والفاعلية لا يتخلل
الشرط وارتفاع الموانع لزوم التركيب في العلة العامة اذ المعلوم لا يتبدل في فعل
مستقل بالفاعلية والثانية وقد استدل الفاضل في المحاشي التي عليها على شرح
المراد على عدم لزوم التركيب في العلة العامة بقوله لو اراد ان يحد راسط هو وجه
عن فاعل بسيط لا يعمل لغاية ولا يتوقف تأثيره على شرط او على عدمه بكونه غرضا
يتوقف تأثيره على وجوده على موضوع هو شرط وجوده ولقد اصاب في اختياره
قوله لا يتوقف لغاية على ان يقال لا وقت للموجب قد يتوقف لغاية الا ان كان
الاصابة رتبة من غير ان يصرح عن ذلك ذكره الواجب بل القوة المذكورة في شرحه
الموقف فان لم يكن عدم إمكان اللامع لا يحد في حقيقة هذا الا في قوله الفاعل
المراد ان لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تام كما لا يخفى بساطة العلة العامة
لانما علم انه لو كان هناك مانع تحق المعلوم فانتفاؤه جزء من العلة سواء أمكن
تحققه او لا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء الموانع ضروريا وذلك لا يوجب عدمه
في العلة فليس اذ لم يكن العلم بانه لا يتوقف ان يتوقف بشئ من الاستعداد بالثبوت لم يكن
انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب اللامعية وانتفاءها فلا يحتاج للمعلوم
الى انتفاء بشئ من الاشياء او لا بشئ منها بانع عنه لو كان انتفاءه بالثبوت

متصور بان يكون بحيث لو وجد كان مانعا لكان له وجود فلم يصح ما قلنا كان انتفاءه
 جزءا من العلة كما رآه الفلكي المتكلمون فانها يجب ان لو وجدت كانت مانعة من الحركة
 في نفس الامر لا مانعة بالغير كما ان انتفاءها جزءا من العلة الحركية هذا هو الوجه في
 ما ذكرناه اما ما قيل من ان انتفاء المانع بالمانعة واقعا كانه غير موجود فكان
 انتفاءه جزءا من العلة فنبهنا النقول عن ان المانع لا ينصف بالمانعة قبل الاشارة
 الى ان العقل لا ينصف بالمانعة عليه والتاثير في الواقع لم يزل ذلك التاثير بل ان
 العقل لا ينصف عن ان يكون شيئا مالا انه موجب امر من غير مدخل اخر في العلة
 اذ لا دليل على استحالة بل التفتيش بما يوجد في العقل من المانع غير موجود
 لا يتوقف دخول انتفاء المانع في العلة لانه لو كان لا مانعا للعلية من غير توقف
 التاثير عليه فليس كل ما لا يكون للمعلول موجودا على انه موجود يتوقف
 للمعلول على انتفاءه ويرد عليه ان ما ذكره في الاستدلال على كون ارتفاع
 المانع من جملة العلة بان المعلول لا يكون موجودا على انه موجود فعدمه لا يثبت
 في وجود المعلول وموجبه ان لا يثبت هذا القسم من العلة والذي هذا
 التاثير في صدره فيصح كلامه ونوجب دواءه بالبرهان فانه لا يتوقف المعلول
 على ارتفاع المانع بل يتوقف على انتفاءه في كل معلول ثم ان في اصل الجواب
 نظرا له بنا في ما ذكره الفاضل المذكور في بحث السحان من الحواشي المذكورة
 من ان طرف المرجوع اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او لا
 فتوقف اوله في الطرف الراجح على عدم ذلك السبب ووجه المناقاة انه على تقدير
 صحة ما ذكر في الجواب المذكور لا يصح تفرع ذلك فتوقف اوله في طرف الراجح على عدم
 ذلك السبب على ما قدم من الطرف المرجوع سبب اذ قد يكون على الطرف
 المرجوع بحيث لا يكون على مانعة عليه الطرف الراجح فلا يتوقف اوله في الطرف
 الراجح على عدم مانعة الطرف المرجوع وبالمثل بين كلام الفاضل المذكور في بحث
 المرجعان وكلامه في هذا المقام تدفع حيث كان موجب الاول توقف المعلول على

على عدم المانع ثم قال الفاضل المذكور في الحواشي المذكورة لا يقال لا بد من اعتبار
 امكان المعلول مع العلة على غير التركيب لما نقول على الاحتياج الى العلة
 هو الامكان حاله في المقتضى من حيث بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ما هو
 في جانب المعلول فاما ما ذكرنا من اننا يمكننا بطلب له علة ولا شك ان ذلك لا يغير
 امكانه مع العلة مرة اخرى ويرد عليه انه لا حاجة للطلب وانما العلة لتوقفه
 في نفس الامر فان علة الشئ ما يتوقف عليه ذلك الشئ في نفس الامر مطلقا لا يغير
 عليه بعد ان طلب علة فاما ما يكون الامكان ما هو في جانب المعلول لا يقال
 له ان في الحاجة قبل شئ الامكان الا انه غير في ذلك من طلب العلة لا يغير
 نحن نعلم قطعا ان وجود الممكن فرع الوجوب بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان
 وقد مر في الفصل المذكور بذلك في بحث اعتبارية المواد من جهة التوقف
 وفتح الفرع فرع والتوقف بلزوم التوقف فثبت ان وجود المعلول الممكن يتوقف
 على امكانه فهو من جملة العلل والتوقف بان يقال العلة ما يتوقف عليه قطعا مالا
 التوقف لا ينصب العقل على انه يكفينا الوجوب بالغير فانه بعد الامكان ولا بد
 من كل معلول في التركيب في العلة العامة لازمة باعتباره وان لم يكن لازما باعتباره
 الامكان فالجواب الفاضل لعرق الشبهة هو ان المعلول قبل ما في العلة فيه
 لا يتبين له فلا يحقق فلا يثبت له قبل تأثيره فيه وصف من الاوصاف وجودا
 كان او وجودا بالغير والاوصاف لا بان يصدر عن العلة امور متوقفة
 بل بان يصدر عنها امر واحد وهو مصداق تلك الامور فان العقل ينتزع عنه
 تلك الامور ويوجد بعضها من حيث على متوقفا عليها في الامر للمفصل
 الى تلك الامور وينزع من التفصيل اثر العلة وليس هو لا يثبت من الامور
 المذكورة في الثابت في مظهر التفصيل علة له وان كان بعض تلك الامور
 علة لبعض اخر على ما استدلنا اتفاقا فثبت ان ليس من جهة المعلول قبل وجوده
 في الخارج موجوده في الزمن في نفس الامر مصنوعة بالامكان وسائر

من حيث هي في تلك لا يلزم سبق الوجود الخارجي للوجود العقلي
في كل موجود واذ لا اختصاص لكل المذكور بربوبية الموجود دون
موجود فبشكل الامر باول الموجودات الممكنة اذ لا بد من قبله ثم ان العقل
بعد التحليل والتفصيل لكل موجود ممكن ككف في الماهية من حيث
هي وجود في الله من على وجوده الخارجي من الاحكام الثابتة في مظهر
التفصيل والى هذا التحقيق اشار المحقق الطوسي في تجويد المحققين
بقوله وكون الشيء واجبا في الخارج موكوفا بحيث اذ اعتقدنا ان
الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الموجود انتهى كلامه
في بيانه جميع الشكوك والاولى ان المبدء في هذا المقام ومن غفل عنه
تمسك في بيان لزوم التركيب في العلة الثابتة فانه بالوجود في المبدأ
للفعل والخرى بالعلم القاطن للمعلول ومن يتسبب في ذلك مراد من
قال الامكان ما هو في جانب المعلول ان حاله من جهة المعلول في مظهر
التفصيل الثابت بعد تاشية العلة فيه فلا مجال لان يكون من جهة علمه في
يكون مرجوعا الى ما ذكرنا الا ان الفاضل الشريف هو من وجه الصحيح وجه
بانه فلا خلاف صرح وقلنا من قال انهم اراوا بالعلم ما يحتاج اليه للمعلول في وجود
فنفى الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة
خارج عنها لا تأخر من ظهورها في هذا النظر بل موضوع عنها عند هذا
النظر ولذا لم يصحوا بعد دحول الامكان في مرتبة التفصيل من جهة
ما يحتاج اليه للمعلول في وجوده فمادوا قولهم انه علم الاحتياج ومنشأوه
فان موجب ان لا يتحقق الاحتياج في الوجود قبله وموجب كونه من جهة
ما يحتاج اليه للمعلول في الوجود ان يتحقق الاحتياج فيه قبله ولا يتحقق ما يحتاج
من الله اذ قلنا انهم لم يقولوا ان الامكان علم الاحتياج مطلقا بل قالوا
انه علم الاحتياج الى الغير والاحتياج الى الامكان الذي ليس احتياجا الى غير

مراتب

الى الغير لانه مستند الى الذات والذات كافية في حقيقة ما لا احتياج اليه
لا يتحقق الى الاحتياج الى الغير واما نفس الامكان وان كان مقار للذات
الا انه لا كان مستندا اليه لم يكن الاحتياج لانه اراد وبالغير الغير المستند
الى الذات فافهم اذ فرغنا عن نقد المقدمة فلتفسر في اصل المطلوب
فنقول ان العلة العامة اذا كانت ماعلمة وحدها كما في الصورة الآتية
ذكرنا او مع الغاية كما اذا كان الفعل او جود المعلول لغرض سواء كان محيا
او موجبا على ما نهت عليه فمما سبق فنقول صاحب المواقف ههنا كما في البسيط
الصادر عن الخبير ليس بذاك تقدم على المعلول بلا شبهة واما اذا كانت
غير كلية مسئلة للمادية والصورية كما اذا كان المعلول مركبا فمما سبق
على المعلول اشكال حال ما حجب المواقف والاربع العمل العلة الناقصة
منقذة على المعلول فمما اذا اتينا سواء كانا في جهة او طارة عنه والى هذا
الزمان في جهة الا في العلة بالصورية فانها مع المعلول الزمان وكان جهة ان
الاجزاء الاخير من العلة العامة فان الحكم المذكور لا يتحقق بالعلم بالصورة
بل بكم كل ما يترتب العلم فانه لو تقدم ذلك لزم تقدم العلة العامة على المعلول
في الزمان وذلك ككف له عنها وقد بين استحالته في موضوعه ولم يتبين معه
ان الجزء المسمى للعلة العامة هو العلة الصورية لا غير وسأاتي في هذه الكلام
ان شاء الله تعالى ثم قال اما العلة العامة على تقدير تركيبها مع اربع او ثلث
في مجموع امور كل واحد منها مقدم فمما على المعلول فمما تقدم كل واحد من اجزائها
عليه فلا يثبت فيه واما تقدم الكل من حيث هو ككل فمما في مجموع اجزائها
المادية والصورية هو المادية بغيرها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها
الى تقدم المادية على غيرها فضلا عن تقدمها على ما مع انقسام امرين اخرين مما
الفعل والغاية البها وفيه ان واجب ما ذكر ان لا يكون الكل من حيث هو ككل
محتاجا اليه للمعلول ضرورة ان المحتاج يتوقف على المحتاج اليه والتقدم بلم يتوقف

فلو كان الكل من حيث هو كل محتاجا الى الله كان من صف الطبيعة كان صف
 واذا لم يكن محتاجا الى الله لا يكون تسامح العلم المتعدي لما كان الله من صفها
 انكشف وجوب ترك صفات الواقف بتقسيم العلم الى التامة والناقصة
 والشيء لعدم تميزه كذا عن كلام النفس المذكور وقد نهت فيما سبق على ان
 فيه خلا من جهة اخرى فقد ذكرتم ان صفات الواقف لم يتغير على ترك تقسيم العلم
 الى التامة والناقصة بل زاد عليه الاشارة الى ان المطلق العلم التام على غير
 العلل الناقصة بطريق التسمية ابتداء على انه اصطلاح لا بطريق حقيقة
 لمع العلم حيث يسمى جميع ما يحتاج الى الله الشيء على تامة وبما اشار اليه اندفع
 ما يقال ان نسبة العلم الى الحقيقة تقتضي ما بالانسان مقتضي ان يكون العلم التام
 حلقا من حيث انه على تامة محتاجا الى الله المعلوم ويسهل هذا ان كان
 المعلوم مركبا لما عرفت ان لا يكون متقدما على المعلوم ولو كان محتاجا
 الى الله من حيث انه على تامة كانت من صف الطبيعة متقدما عليه ووجه
 الاندفاع لا يخفى على الفطن من هذا ما عرفت ذلك الفاضل انما عدى الى حقيقة
 فباني باذن لك العلم ثم قال ان مع الفاضل والمحصل للشيء
 المادة موطن الميتة بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على المبدء
 فقد ما دنا لان الغابر الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يحد من صفاتهما
 بخلافه في باب التعريف واذا فهم الى ذلك المجموع امر ان او امر واحد فكيف
 يتصور عدمه على الميتة واذا كانت العلم التامة هي العامل في صفات ارفع
 الغاية كانت متقدمة على المعلوم بلا استكمال انتهى كلامه ولا بد من علميت
 انه تفصيل الماد كقولنا في هذا توضيح له بزيادة بيان بقوله لان الغابر
 بالاجمال والتفصيل لا يحد من صفاتهما بعبارة القصد بعبارة الحاصل كما لا يخفى
 ثم انه يرد على ما ذكرنا من قطع ان الصفات ما لم يكن في المادة لا يوجد المركب
 فشرط المعلوم المتأخر عن وجود المادة والصفون متقدمة على وجود المركب

المركب وانما قلنا ان شرط المعلوم متأخر عن وجود المادة والصفون لا نسبة بينهما
 وحيث النسبة ان يتأخر عن المتبين والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك
 الشيء فثبت ان وجود المركب متأخر عن وجود المادة والصفون وهذا معنى
 تقدمها عليه فان قلت النسبة مجموع المادة والصفون عين المركب فكيف تقدم
 عليه قلت نعم ما عين المركب لكن بعد طول احد صفات الاخر فلا ينافي تقدمها بدون
 الشرط فان قلت سلا يلزم ان يحصل جميع اجزاء المركب بعد بل يوقف على حصول
 شرط قلت نعم ولا يخفى انه فان البرهان المار ذكره فيه ادنى اليه والنتيجة
 في امثال هذا البرهان ما يلزم ان يكون المركب وجودا ومجموع
 وجودات الاجزاء قلت نعم الامر كذلك وما قيل ان وجود المركب النسخ عين
 مجموع وجودات الاجزاء وهم لا ينبغي ان يذهب اليه ثم كيف قيل ان يكون الوجود
 انسخه من كيان وهو خلاف ما تقرر من صفته ومن ادعى ان عدم كل جزء من الاجزاء
 عين عدم المركب فقد زاد في الطغيان فغنى وبما قد زناه من ان الصورة ليست
 جزء الاجزاء للعلم التامة للمركب وهذا ما عرفت فيما سبق فان قلت سلا يسئل
 ما قيل في الصفون انها ما يكون المعلوم بالفعل قلت لا لا يملك ما ذكرنا من
 المادة لا حقيقة مطلقة حتى يتبين في حقيقتها في الشرط فانهم ومن المصلحة من قال
 ان تقدم العلم التامة في حد ذاته من الطالب الميتة وهذا المقصد وان كان
 قريب المرمى هو بعيد المرمى متناه في الحاشية متناه في الوجود والظاهر من ذلك
 ما قد اجماعنا على ان غاية شبهة على ما با او ما هم فلا جرم لم يأتوا بما ينبغي عليه
 او يروى حليلا وانا انقص ما عدى فيه فلهذا جامع مشايرك فاقول لا بد من النظر
 فيما اعتقدوا عليه في تقدم العلم وهو ان لو تقدم المركب على نفسه
 بمرتين ضروري تقدم جميع الاجزاء على العلم التامة كونه جزءا منها وتقدم
 العلم التامة على المركب وقد اجاب عنه ان جميع الاجزاء ليس عين المركب لا كل
 جزء من الاجزاء متقدم بالذات والمقدار ما بهر ان لا يكون عين المتأخر ايضا

له فرضنا مجموعا لكل واحد من الاجزاء واجبت انه كان المجموع ممكنا واذا
باسر ما غير ممكنة في غير المجموع وانت حسيه بما يد عليه مما هو الا لازم من تقدم
كل من عدم اكل المجموع فان حكم الفرد اي كالف حكم الجماعة فلا يلزم ان يكون مجموع
الاجزاء للشيء غير الشئ وكذا القول المركب المكون من الاجزاء بالاسر ليس
واجبا لكل فرد منه واجبا فلا يلزم ان يكون الاجزاء بالاسر مغايرة للمجموع فقول
نفصل فقولكم الاجزاء بالاسر متقدم على المجموع فلامن ان تقدم كل معلول موعود
المطلوب من الترتيب الا فيه وان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعلم الحكم على كل فرد
بالمتقدم فيه ولكن لازم من مغايرة المجموع ككل فرد فرد وليس الترتيب
الى هذا الكلام ولا يذهب عليك ان يبنى ما ذكره على ان يكون المجموع عما يحاط به الظاهر
واما اذا كان مانعا فاما كذا في صورة التعليل سند المنع كما هو الظاهر من
ملاحظته لما ذكره لان مانعا بالمنع خارج عن قانون المصادرة بل الجواب
ان ثبات المتقدمة المنع بان يقال ان جميع اجزاء المركب اذا لم يكن عينا يلزم ان يكون
غيره كمن لا احتمال للمغايرة بينهما لانها ليست في ان يكون في احد ما ليس الا
وح يلزم ان يكون جميع الاجزاء منفردة عليه اذا اراد ان للمغايرة بينهما
ان يكون في احد ما بطريق الجزئية وليس في الاخر بطريق الشريطة بهذا
الطريق وان اراد المغايرة بينهما يستلزم ان يكون في احد ما بالشيء الا
اخر من ان يكون بطريق الجزئية او بطريق الشريطة فليس كذلك لان لا يلزم ان يكون
جميع الاجزاء لاني الشريطة ليست من الاجزاء ثم قال العاقل المذكور والحق في
ان يقال ان جميع الاجزاء الحادثة في الصورة لهما اعتباران اعتبارا باعتبارهما متوحدتين
لا اعتبارا باعتبارهما متباينتين ومما بهذا الاعتبار جزء من العلة العامة متقدم
على المعلول بمرتبتين واعتبارهما على النحو المعين الالزام الذي هو عليه
في الخارج ومما بهذا الاعتبار عن المعلول فان قلت لا يخلو ان يكون هذا الالزام
في المعلول المركب او لا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعا على
الشيء

وعلى الثاني يكون عينا في اعتبار احد قلنا لعل الاعتبار المذكور شرط العينية
جميع الاجزاء للمعلول ليس من اجزاء فلا يلزم الخلف وكذا عن المعلوم مطلقا
هذا غاية ما وقف فيه ذلك العاقل وزعم ان ليس به وادعاه ان ليس الامر
كذلك فان دار له ما انقطع فيه خاطره من قضايات اخرى قد فرضنا بها سمك فروق
عن انواعها في غالب البيان بلا قصور وفوق فراجع الاجر من نرى من نظركم قال
العاقل المذكور وان كانت هذه الخاتمة في المركب الذي له جزه صوري ولما ليس
كذلك كما في بحثنا هذا يعني من ان ثبات فلا لا يلزم مجموع تلك الاحاد من غير ضرورة
فلا يكون بينها ارتباطا بغير مادة لغير عينا وبسطة اخرى ما يكون جزء من العلة
للمادة ومقدم عليها قلنا نعم جميع الاجزاء انما يكون جزء من العلة العامة وهو
يعمل بحيث المركب جزء صوري ولما في جزء هو عن المعلول لان جميع الاجزاء
ليس على نفسها والعلم به ضروري فاذا اعتبرنا ذلك المجموع الذي هو المعلول فكل
وكذلك جزء من العلة العامة الى هذا الكلام وفيه نظر نقف عليه ان الله تعالى والعاقل
ان يقول ان لم يكن بعض المركب على الجزاء الصوري يلزم ان لا يكون مثله على الجزاء
المادى ايضا لا تحقق المادة يستلزم تحقق الصورة ضرورة ان اياها بالشيء بالضرورة فقد
تحققها لا من تحقق بالشيء بالفعل ماد افقد الثاني فقد الاول ايضا على انه تحقق
مركب لا يستلزم على واحد منها كل قسم العلة الداخلة الى المادة والصورة على وجه الاختصاص
فما اخرج برده عليه داخل ليست واحد منهما هو اجزاء ذلك المركب والتحقيق ان المركب
الاعتباري الذي ليس له جزه صوري ليس بمعلول واحد بل معلومات متقدمة اثيرت
واحد او كل واحد من تلك المعلومات لا يربط الاجزاء فلا بد من النقص برسم العلة الداخلة
لا باعتبار اكل لا ليس بمعلول واحد حتى تحقق لعل داخلة ولا باعتبار كل واحد واعلم
ان التقدم فرع العلية ولما كانت العلة العامة عبارة عن مجموع العلل المتقدمة
كانت مجموع علليات العلل متقدمة عليها وتقدمها بالمجموع تقدمها بالاولا وفي كون الشئ
متقدم على نفسه تقدمها متقدمة كما لا وفي كون الشئ متقدم بعلية واحدة وتقدمها

عليه تبعد واحد فانهم هذا فانه سر هذا المجموع وبذلك لا شك ان المذكور في تقدم العلم انتم
 ويتضح فاما ما قيل ان خيرة العلم ان كان كذا فانه انما هو في عينه كونه جز
 من العلم النافذ والجزء لا يكون على ما جاء الى الكل بل بالبرهان بالتكسيف لطلوع العلم عليها
 غير صحيح العلم ان العلم ذلك اصطلاح لا يرد ليس مبنيا على كونه علمه بالعلم المذكور انما هو الخلق اليه
 انتهى كلامه فان شئ عدم العلم بان عليه اكل في علميات الاخرى وليس له علمية اخرى غير
 تلك العلميات حتى يلزم احتياج الجز الى الكل وتفصيل ذلك على اعادة بعض اجاد ان كل
 مفهوم كما يصدق على الواحد من الافراد كذلك يصدق على الكثير منها كما لا شك ان
 مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمر وكبر على جميعهم كقولنا واحد يصدق على كل واحد
 وعلى الجميع ايضا الا ان يصدق على الواحد ان كان واحد وعلى جميعه ان كانا س واحدا
 اعني انسان كثير واحد كثير المطلق صادق عليها على السواء وادانته من العلم
 مع العلم ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك اللاحق
 وعلم اي علمه كثير وان لم يكن علمه واحد فلابد من ان لا يوقف المعلول على كل واحد
 من تلك اللاحق بوقوف واحد على جميعها بوقوفات متعده ووه على هذا يكون المجموع
 من المادة والصوت اثنين من افراد علمه لا يرد او احدا منها والآخر من كونه
 على الكثير من اللاحق ولا يحد وانه بل هو واقع في جميع المركبات وانما الحال كونه
 عين ما هو فرد واحد من علمه والكثير الذي لا يكون جميع اجزاءه اما ما قيل من انه
 لا يرد في المقسم من اعتبار الواحد في مجموع الاقسام فغير المسلم على الاطلاق فخصوا
 في مثل تقسيم المسألة الى الواحد والكثير في مجموع القسمين منها وانما في القسم الاخر
 واما ما قيل ان يكون الشئ عين الكثير من احاد علمه فممتنع لوجوب تقدم العلم
 على المعلول ولا فرق في ذلك بين كونه واحد من تلك اللاحق وكثير منها لان مناط
 التقدم هو العلم لا الوجود ولا الكثرة فانه كانت العلم متقدمة بالوجود
 او بالكثرة فثبت ما على المعلول فتكونه لازم من نفسه لانه لا يحد وانه في علمه
 تقدم الشئ على نفسه ووه القول عما نهت عليه فمما سبق من ان التقدم موقوف

في قوله واحد
 من افراد علمه
 لا يحد وانه بل هو
 واقع في جميع المركبات

فروع العلمية كما ان الكثير علمه متعده كذا كذا متعده بمتعده متعده
 ولا بد ان يكون الشئ متقدما على نفسه بمتعده متعده بل هو واقع في كل
 ومن حسن الظن ببناء وقال في علم الاشكال المذكور ان مجموع المادة والصوت
 جزء من المجموع المركب من العلم الاربع لكن ذلك المجموع ليس علمه للمعلول وتفصيله
 انما سلمنا ان كل واحد من المادة والصوت جزء من المجموع المركب من العلم
 الاربع وان جزء ثبت بغيره جزء بمجموعها لا شك ان المركب المذكور على اجزائه
 اخر لكن لا علمية المجموع المركب من العلم الاربع للمعلول فانه علمه ويقال
 ان مجموع المركب من العلم الاربع علمه مادة معناه ان كل واحد من اجزائه اعني
 والمادة والصوت علمه لا يلزم علمية الشئ لنفسه ولا تقدمه على نفسه
 واما تسليم علمية المجموع المركب ومع تقدمه على المعلول التزام بوجود المعلوم
 بدون الاراد لان التقدم لازم للاحتياج والاحتياج مرجع العلمية وهذا محال
 تفصيل العاقل والعقل الشفاه ان يصرح باقتناع كونه مجموع الاربعة محتاجا
 للمعلول كما صرح باقتناع تقدمه القول باقتناع علمية لان علمه ليس بالاجزائه
 الى الشئ انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان موضع ما ذكره الى ما تارة صارت الحق
 من منع علمية المجموع المركب من العلم الاربع ومنع تقدمها على المعلول وبهذا وجه
 المذكور في نقل عن الفاعل الشريف في حواشي الترتيب العلمانية فليعلم ان العلم
 العامة المتقدمة هي مجموع الاجزاء الاربعة كالمادة والصوت متقدمة على الاجزائه
 اعني الفاعل والعلمية والمجموع من حيث مجموعها لا يلزم ما ذكره من ان العلم
 المجموع متقدما على المعلول ومن جهة اجزاء المجموع المكونة من الصور وهي علمه للمعلول
 فيلزم ما ذكره من ان كل علمية على جزء فقلت الذي هو للمعلول مجموع الاربع من حيث هو العلم
 موجود من العلم العامة هو كل واحد لا مجموع الاربع ان كان كذلك يلزم ان يكون العلم
 على العلم انتهى كلامه وحاصله من منع جزءه مجموع المادة والصوت من العلم النافذ بعدم
 ان كلامه اجزاء منها وقد نهت على فانه فيما سبق ومن الناظرين في هذا المقام

من قال ان للشيء المذكور كساره والمنقول المذكور انما هو على الغرض من
المنقول قال في ترتيب الوجوه المذكور اعلم ان المادة والصورة كل واحدة منهما اذا نظر
اليها فرادى فرادى يكون جزء من العلة العامة واما اذا نظر الى المجموع من حيث هو فيكون
جزءا لان مجموع المادة والصورة انما يحصل بعد حصول الجميع بينهما تقدم
على الحاصل للجميع مع فروق والجميع بينهما انما يحصل بعد وجود كل واحد منهما فرادى
فرادى ويظهر وجود كل واحد منهما فرادى فرادى فقدم بالذات على حصول الجميع
والعلة العامة يحصل بها في مخرج حصول الصورة لانه لا بد من العلة العامة وتتم
لها كما علمت في تقدمها على الجميع منها وفي هذه الدرجة لم يحصل مجموع المادة والصورة لانه
مؤخر عنه بدو جزئين فكيف يكون جزء من العلة العامة ما حصلت تمامها قبل بدو جزئين فثبت
ان كل واحد من المادة والصورة جزء من العلة العامة وليس مجموعهما جزءا منها بل هو الجزء الثاني
ظهر صريح الاصل في دفعها عن المقام اكتشف حقيقة الطال الى هذا الكلام وفيه ثبت
اما الاول فلان مادركه يقول من تمام التحقيق لان بناء على تمام العلة قبل حصول شرط الجميع
فكيف يكون مجموع المادة والصورة عيني المعلوم لا يصح كذلك المنع على تنق عليه في اخره
المرسله واما ثانيا فلان مادعا من ان تقدم سريرة المقام اكتشف حقيقة الطال فيسلم
فان هذا هو الوجه واما مادركه على وقت عليه مما سبق واما ثالثا فلان على كل واحد
قد عرفت ما فيها من الطال من ان الجزء الاخير من العلة العامة في الصور ولا توقف مادركه
عليها فانه على تقدم بر عدم كون الصور جزءا خيرا لا يكون الامر ظهورا كما لا يخفى واما رابعا فانه
مادركه ان يتقدم الاجزاء بالسر على الكل هو ان كان هناك جزء صوري او لا توقف حصول
الكل على شرط الجميع بينهما التأخر في حصول الاجزاء بالسر من هذا الوجه العلة المذكورة وبيان
ما علمت ليس برص هذا الذي ذكره الى ما تقدم من الجواب المنقول ببعض المتعلقين
فثبت بل بينهما فرق دقيق لان حاصله منع كون مجموع المادة والصورة عيني المعلوم بناء
على ان في كنه المعلوم لا بد من شرط آخر واما ذلك هو الوجه المعين في الارتباط بينهما
ولا حاجة فيه الى منع كون جزء من العلة العامة وحاصل هذا الوجه منع كون الجميع المذكور

المذكور وجزء من العلة العامة بناء على ان فيه امر العيني بعينه في العلة العامة وهو لم يجمع
بينها ولا حاجة فيه الى منع كونها من المعلوم فانما يقع الفرق بينهما لا يقال بعد ما ثبت
جزء كل من المادة والصورة من العلة العامة ودخولها في الاحتمال لان يكون مجموعهما
جزءا ايضا منهما واطرافها لا يلزم دخول كل منهما مرتين وذلك فاسد لا يتصور
لان اريد ان يلزم دخول كل منهما في العلة العامة ابتداء مرتين على ما سلم ان ذلك فاسد
بمجرد ان يكون الجزء ابتداء بجزء واحد ويكون كل جزء منهما جزءا مستقلا بكونه
جزءا من الجميع المذكور وان اريد ان يلزم دخول كل منهما مرتين نعم من ان يكون
الدخول في كل مرة ابتداء او بواسطة فاللازمة تسلم ولكن لا يتم بطلان الاثر
فان الباطل دخول شئ في شئ مرتين بشرط ان يكون الدخول في كل منهما ابتداء
والعلم ان الاشكال في هذا المقام يمكن ايراد على وجهين احدهما ما هو المشهور
وهو ان العلة العامة قسم لخلق العلة اللازمة مقدمها على المعلوم ولكن في تلك
عليه اذا كان اداة اخرج يلزم تقدم الشئ على نفسه من مجموع المادة والصورة
عيني المعلوم وهو جزء من العلة العامة المركب ب تقدم الكل على شئ يستلزم تقدم
كل جزء منه على ذلك شئ فليزم تقدم المعلوم على نفسه بترتيبين او كقول في حقه
او قد ثبت هناك فذهب الى اكل من هذا السبب والناس فيما يقتضون هذا السبب
منع كون العلة العامة على ما علم المشهور وهو مختار صوابا وكذا مقتضى قد مر بيان ذلك
وعليه ثانيا منع كون مجموع المادة والصورة عيني المعلوم وهو مختار الصواب
الدواني وقد مر بيان ذلك بوجهين ونال منها منع كون الجميع المذكور جزءا من العلة
العامة وهو مختار بعض الناطقين في هذا المقام على ما مر بيانه ونافي وجها لارادة
وهو ان العلة العامة عبادة عن مجموع العلة السابقة بكل ما هو جزء منها على ما تقدم
والمعلوم ان كان مركبا يكون مجموع المادة والصورة الذي هو عيني المعلوم
جزءا من العلة العامة محذورة ان كلامه في جزء منها وذلك يستلزم حثية الجميع المذكور
والفريق وقد مر ان كل ما هو جزء منها على ما تقدم فليزم ان يكون ما هو عيني المعلوم

على ناقصة لا فيلزم تقدم الشيء على نفسه ههنا في نسبة هذا الوجه لاجزاء الشيء
تقدم العقل التامة على المعلول لان بناءه على تقدم العقل التامة وهو على النسبة
فيما لو كان المذكور او لا في كل الاسكال الواردة على الوجه الاول لا كذا في ههنا
واما الاجزاء الاخرى فيدخل بها الاسكال على هذا الوجه ايضا ويمكن حله بطريق آخر
مختص به وهو اننا لانم ان كل ما هو جزء من العقل التامة على ناقصة فان يكون جزءا
عن جميع العقل التامة ان يكون كل ما هو على ناقصة جزءا فيها واما عكس هذا فيلزم
فان قلت سيبطل بانه ان يكون العقل التامة مشتملا على الاجزاء المعلول فلا يكون لها اجزاء
التي يارون ان المركب على كذا البنية قلت نعم ولا يابس وبنية فانما يبين
ان لا يكون العقل التامة من العقل المتفرقة بالاجزاء الشيء وقد عرفت ان غير متكرر
عندكم فان قلت سيبطل بانه الى الوجه الاول من الوجوه المذكورة في
حل الاسكال المشهورة وقد قلت انه لا كذا في حل هذا الاسكال قلت
لان الوجه المذكور لا يبين على منع ان كل ما هو جزء من العقل التامة على ناقصة
وهذا يقتضي على ناقصة فان لم يلزم تقدم هذا الوجه كما ذكر في الوجه المذكور وهو ان
قلت ان الوجه المذكور لا كذا في ههنا كما لا يخفى ومن الناحية من ان هذا المقام من
في الكلام حيث قال بعد تقرير الاسكال على الوجه الثاني وتقرير حله على ثالث
الطرق المذكورة في حل الاسكال على الوجه الاول يتولد لا يقال ان كل جزء من اجزاء
التامة على ناقصة او عرفت العقل التامة بعض ما يتوقف على الشيء فانما ان كل
جزء من اجزاء العقل التامة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي
المعلول على نفس لان مجموع المادة والصورة جزء من العقل التامة وكل جزء من العقل
ناقصة وكل على ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول كما ذكره الفضل الشريف
لانا نقول لان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العقل التامة لان العقل التامة
مجموع ما يتوقف على الشيء ولا سكا في مجموع المادة والصورة ليس كذلك
الاشياء او لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشيء بل الجزء الواحد من المادة

من المادة ولا يتوهم ان يذكروا من ان العقل التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء
لا يقتضي الاجزاء ان يتوقف على الشيء ولا يقتضي اجزاء العقل
التامة فيه والمدعى ان مجموع المادة والصورة من العقل التامة لما ان كل
جزء من اجزائها بواسطه كونه جزء من ذلك المجموع وهذا لا يمكن اخراجه او من التوقف
المكتشف ان مجموع المادة والصورة ما يتوقف عليه تحقق العقل التامة وليس
الا كونه جزءا من العقل التامة ولذلك حكم بان تقدم العقل التامة على الشيء لا يتقدم
على نفس لانما تقول الحكم بان مجموع المادة والصورة جزء من العقل التامة اما لان العقل
التامة يتوقف على وليس ذلك الا بجزئية اول لان جزءه كل واحد من الاجزاء
من جملة متقدم جزءه المجموع والاحاد والجمعة الذي يتوقف الجملة او مدعى ان ضروري
ولا سبيل الى سببها اما الاول فلان التوقف على الشيء لا يتقدم الجزئية وقوله
وليس كذلك الجزئية في خبر المنع فان التامة يتوقف على الاثنين لتحقق لازم الذي
هو التقدم الذاتي والمرتبة العقلية للتامة على الاثنين حيث يقال ان الانسان
فحققت التامة وليس الاثنين جزءا منها اذ الاعداد مركبة من الوحدات دون غيرها
وما حكم به الفضل الشريف من ان مجموع المادة والصورة عين المرتبة الذات
طابقا وهو مقدم عليها كما لا يخفى على الشيء على نفسه فكيف يصح تقدمه مع انهما
امر من امرين اليها ليس ببناءه على كون المجموع من المادة والصورة جزء من العقل
على ان تقدم مجموع الامور المتقدمة بعضها على بعض على الامر من المتفهمين منها سبيل
تقدم مجموع هذين الامرين على نفسه فان مجموع الاربعة اذا تقدم على اثنين يلزم ان تقدم
مجموع الاثنين على نفسه لتقدمه على الاربعة وان لم يكن الاثنين جزء من الاربعة اما
فقطا بطلان واما الثالث ففي خبر المنع فان البديهة لا يفرق بين الاثنين والثلاثة
في ان الاحاد التي يشتمل عليها اجزاء العدد فلا حكم بانها احاد الاثنين اذ اريد
واحد التامة جزءا للجزء كونه كل اثنين جزءا منها ايضا كحكم العقل به من الماهل من
اجزاء التامة في وقت انهما الواحد الى اثنين ليس الا بجزء الواحد وانما الاثنين

الاخيرين حصلوا قبل الانعام فلو كانت السلسلة المكونة مركبة من ثلثة اشياء
 لم يكن الامر كذلك لو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة النامية
 لكن لازم ان يكونا قسما على العلة انما تصب في البعض الذي يحتاج اليه ولا يلزم ان يكون
 كل جزء من اجزاء العلة النامية بغيرها كذلك فاجمع مجموع المادة والصورة جزء من العلة
 لكن ليس علامة للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المتعارف لكل احد من المادة والصورة
 الى تلك الكليات ونسب بحيث اما لانها في الزيادة الذي ذكره في تعليل الحكم بالجمع في المادة
 والصورة من العلة النامية بغيرها لا يمكن ان يكون في ذلك كراهية ما هو ظاهر وهو ان يكون
 الحكم المذكور لاني جزء من كل من اجزاء السلسلة على اجزاء السلسلة من حيث مجموعها والوقت
 على هذا الذي ذكره فانسب لا يلائم من الباطل ايضا حتى يتم جوابه وانما انساب
 فلان توقف العلة النامية على مجموع المادة والصورة يستلزم جزء منها اذا لا احتمال
 لان يكون توقفها عليه توقف المخرجات على السلسلة واللا يلزم ان يكون توقف العلة النامية
 على كل من المادة والصورة على فكون من الوقت احد ما توقف الكل على جزء
 والاخر توقف المخرجات على جزء شرط وجزء الشرط شرط فيلزم انما يتوقف شيء واحد
 في كل مرة على آخر مرتين في كل متوقف اصالة لاني من الاخرى وهذا مما لا يمكن
 في بطلان زمانا قدما التوقف على كل مرة اصالة اولان في الاخرى او كان
 التوقف في احدهما اصالة في الاخرى في ضمن الاول كما هو اللام على حد برزخيت
 الجوع المذكور من العلة النامية وانما انساب فلان توقف السلسلة على مجموع الاثنين بغير
 مسلم والتعليل الذي ذكره يتولد لتوقف لازم هو التقدم الذي في ذاته لا يتناه
 بين الاثنين مما من جنس الاحاد ومرتبة في مراتب الاعداد التي تتوقف عند كنهها حال
 من الاثنين فما اذا احسن الاشارة في تحقيق السلسلة الاول دون الثاني في مرتبة
 هو على تعجب وموضع استقراره ان التوقف المذكور لا يتقدم العلة النامية المتفرقة على
 الله سبحانه على المعلول للتركيب واعتبروا بان الوجوب السابق على الوجود الذي لا بد منه
 في كل وجود ولكن بسيط كان او مركبا انما للعلة النامية بالعلم المذكور بناء على وجود

وجود المعلول متوقف عند عدم حصول بعض ما يحتاج اليه المعلول في وجوده الى بعض
 كان اذ قد يجب عدم تحققه عليه النامية فان عدم كل جزء من اجزاء علة الوجود
 لعدم فوجوده لا يجب الا بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه فثبت ان الوجوب السابق اثر
 للعلة النامية بالمعنى المذكور وهو اعراض من الاجزاء وجميع ذلك الاشارة الى وجوب
 الاخرى المذكور لعدم العلة النامية بالمعنى المذكور على وجود المعلول بسيط كان او مركبا
 من دون انها متقدمة على ذلك الشيء ومن هنا يتبين ان ما قيل في مجموع المادة
 بمرطوب الارباط بينهما في المعلول بدون هذا الشرط جزء من العلة النامية لا يمكن
 في اصل الاشكال المذكور المتبادرة وتوقع الخلل والمذكور فيه لان ذلك شرط ايضا
 من جملة ما يحتاج اليه وجود المعلول فلما به حصوله قبل وجود المعلول فيلزم الخلل و
 المذكور قطعاً تحت الرتبة السابقة التي صنفها
 المولى الفاضل الشهير بابن كمال
 باشا في شهر

هذا هو صاحب الزمان عليه السلام في سنة ثمان مائة وثمانين
 من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية
 في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين
 من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية

الامام الاعظم ابو حنيفه
 هو ابو حنيفه نفعان بن ابي نعيم طاب ثراه من مشايخ اهل البيت
 الا عظم والحمد لله الا قدم زمانه في سنة ثمان مائة وثمانين
 من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية
 في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين
 من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية

الامام الشافعي المصطفى
 ابو عبد الله محمد بن ابي حنيفة المصطفى ولد في غرة سنة ثمان مائة
 وثمانين من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية
 في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين
 من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية

الامام مالك بن انس

ابو عبد الله مالك بن انس بن عامر الاصبهاني ولد في امام دار الهجرة
 مناقبه اكثر من ان تعد ونسب له
 اظهر من ان تحده واحد الائمة الستة اصحاب الكذا من اهل مكة
 قال البخاري صاحب الاسانيد مالك بن نافع بن مالك بن نافع بن مالك
 بن نافع بن مالك بن نافع بن مالك بن نافع بن مالك بن نافع بن مالك
 بن نافع بن مالك بن نافع بن مالك بن نافع بن مالك بن نافع بن مالك

الامام احمد بن حنبل
 ابو عبد الله احمد بن حنبل بن ابي اسباط بن محمد بن احمد بن حنبل بن ابي اسباط
 بن محمد بن احمد بن حنبل بن ابي اسباط بن محمد بن احمد بن حنبل بن ابي اسباط
 بن محمد بن احمد بن حنبل بن ابي اسباط بن محمد بن احمد بن حنبل بن ابي اسباط
 بن محمد بن احمد بن حنبل بن ابي اسباط بن محمد بن احمد بن حنبل بن ابي اسباط

القاضي النصاب
 عبد الله بن محمد النصاب ولد في امام العالم العلامة المحقق المدقق المعروف بنباهة الدين
 الشرازي صاحب النصاب في معرفة اهل البيت النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين
 من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين
 من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين من الهجرة النبوية في سنة ثمان مائة وثمانين

عبد الملك بن قريش الاصحح اللغوي المشهور في الافاق كان امام حديث وشيخ
وعلم كثر ما تشبه في شجرة واما بنو اخيه عهد مامون فزيك كزيبر
الاصحح مشهور بانه اصحح في نوايح الكلم للزحري فريش بن قريش
بالاصحح لا بالاصحح والالم بغير الهمزة بكسبه والاصححان العقبان
والترقي الخازم

عمر النسخ

ابو جعفر عن محمد بن النسخ ان ام الزاهر في الحرف والانس صاحب التفسير والتبليغ
بنو الدرس وله بنف بنو احد بنو واربعة كل فقها فاضلا عارفا
بالفقه والادب صنف النسخ نف كومانة في الفقه والحديث ويطم الجامع الصغير
من المنظومة المشهورة وله العقاييد والفتاوى وله شعر حسن وله طلبه الطلبة
في اللغة كان شيخ صاحب الحديث قال سمعت ابا عبد الله يقول انا اروي الحديث
عن حماد وحسن بن عمار عن ابي علي بن بعض النسخة ومحمد بن كنانة عن ابي
الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمار بن الا ولسن بن علي بن عمار بن علي بن عمار
ووضي الاضبار

حواله واكمل من كمال منزلة النسخ من النسخة قيل كل من في الموضوع ابتداء الا ان
باختصار الاتصال والحق ان الكلام حال كونه في النسخة من الكلام متصلا بها كمال النسخة
حال كونه في النسخة كمال النسخة من النسخة اذ الكلام باء وول في النسخة كمال
منزلة النسخة في النسخة واصطلح هذا الترتيب في النسخة والنسخة النسخة النسخة
شاع استعماله بين الناس بل هو كمال النسخة

البرصع الكليم الطيب صنفه لكلم وله كمال النسخة كمال النسخة كمال النسخة
وفي النسخة لا تذكر النسخة لا يدل على افرادها ان النسخة كمال النسخة كمال النسخة
بالنسخة كمال النسخة كمال النسخة كمال النسخة كمال النسخة كمال النسخة
لنا ويدر رجالا بالجمع انه جمعا كثيرا مولانا صرور رحمه الله